
3 1761 04260 1351

LE
CONFLIT DE LA MORALE
ET DE LA
SOCIOLOGIE

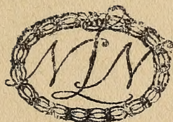
IL A ÉTÉ TIRÉ DIX EXEMPLAIRES SUR VERGÉ PUR FIL LAFUMA,
NUMÉROTÉS DE I A IO.

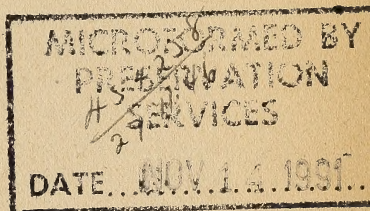
BIBLIOTHÈQUE FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

SIMON DEPLOIGE
Président de l'Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université Catholique de Louvain.

LE CONFLIT DE LA MORALE ET DE LA SOCIOLOGIE

TROISIÈME ÉDITION AUGMENTÉE D'UNE PRÉFACE
DE
JACQUES MARITAIN
ET D'UN APPENDICE





PARIS
NOUVELLE LIBRAIRIE NATIONALE
3, PLACE DU PANTHÉON, 3

PRÉFACE

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Un professeur de Sorbonne accablait naguère les « moralistes » d'une critique hautaine et dépourvue d'indulgence. En même temps il exaltait une méthode sociologique de découverte récente et riche d'ambitions. Pour conclure, il proposait de substituer à la « philosophie morale » et au « droit naturel » une nouvelle « science des mœurs », sur laquelle se fonderait plus tard un « art moral rationnel ».

Cette thèse de M. Lévy-Brühl, qu'on trouvera résumée dans notre chapitre 1er, nous détermina à écrire le présent livre.

Dans la première partie de notre travail nous avons étudié les théories de M. Durkheim dont se réclame M. Lévy-Brühl. Quelles sont ses idées sur la sociologie, la science des mœurs, l'art moral ? D'où proviennent les éléments dont il a formé son système ? En particulier, quelle est l'origine et quelle est la valeur du postulat fondamental de sa conception sociologique ? Telles sont les questions traitées dans les chapitres II, III, IV et V.

A en croire la *Revue de métaphysique et de morale*,

notre exposé des idées de M. Durkheim manquerait d'exactitude. Voici, en effet, la critique que cette *Revue* nous adresse : « Quand M. Deploige s'attaque aux règles « de morale déduites par M. Durkheim de sa sociologie « en gestation, il l'accuse de confondre moral et nor- « mal, immoral et pathologique, Comme si M. Durk- « heim, qui considère le crime comme normal, avait « jamais songé à le proclamer moral ! M. Deploige n'a « tenu aucun compte d'une définition du moral qu'il « connaît cependant, et qui rapproche le moral du sacré. « Cette notion du sacré, si importante dans la morale « sociologique de l'école française, est complètement pas- « sée sous silence [1]. »

Dans l'œuvre de M. Durkheim, répondrons-nous, un examen attentif découvre au moins trois choses : un projet de méthode sociologique, un essai d'éthique, des ébauches de métamorale [2]. Or, le sociologue, le moraliste, le métaphysicien ont des préoccupations différentes et se placent à des points de vue opposés. Il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer sous la plume de M. Durkheim — à la fois sociologue, moraliste et métaphysicien — plusieurs définitions du moral, d'une précision inégale et d'une importance toute relative.

Pour nous en convaincre, arrêtons-nous d'abord au sociologue.

Il étudie les règles de conduite, les codes, les croyances, les rites, les institutions. Mais ce sont, à ses yeux, tous faits naturels, déterminés à être ce qu'ils sont par l'inéluctable influence du milieu social [3]. Son dessein est uniquement de les comprendre, de les expliquer,

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, septembre 1911. Supplément, p. 11.

2. Voir plus loin, pp. 94 à 99, 100 à 103, 105 à 110, 135 à 136, 245 à 246, 260, 265 à 271, 283, à 284, 343 à 344.

3. Voir plus loin, pp. 19 et suiv., 62 et suiv.

d'en retrouver les causes, d'en préciser les conditions d'existence [1]. Avant de les observer, il écartera systématiquement toutes les prénotions [2]. Il constituera même de toutes pièces des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale [3]. Il s'abstiendra de juger les faits, et dominera le sentiment d'admiration ou d'aversion qu'ils pourraient lui inspirer [4]. Il ne distinguera point entre ceux qui sont estimés rationnels ou moraux par le vulgaire et ceux qui sont traités d'absurdes ou d'immoraux ; exceptionnels ou normaux, ils sont d'égale valeur pour le savant [5]. Il accordera à tous les systèmes religieux la même attention impassible [6]. La vie sexuelle d'une tribu sauvage intéressera sa curiosité au même titre que l'organisation domestique d'une nation policée [7]. Pourquoi non ? Les primitifs ne sont pas inférieurs aux civilisés : ils sont autres [8].

1. Voir plus loin, pp. 38 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 48.
3 *Ibid.*, p. 50.
4. « La science, en tant que telle, n'établit entre les êtres qu'elle étudie et qu'elle classe aucune supériorité ni hiérarchie ; tout au moins, quand elle se sert de ces termes, elle ne leur donne aucune signification qui implique une appréciation de la valeur des choses. Pour elle, tous les êtres se valent. » (*Année sociologique*, t. IX, p. 324.)
5. « Les formes morbides d'un phénomène ne sont pas d'une autre nature que les formes normales et, par conséquent, il est nécessaire d'observer les premières comme les secondes pour déterminer cette nature. » (*Règles de la méthode sociologique*, 2e éd., p. 51.)
6. « Il n'y a pas des religions qui sont vraies par opposition à d'autres qui seraient fausses. Toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine. » (*Sociologie religieuse.* Rev. de métaph., t. XVII, p. 735.) — « On dit, non moins faussement, que les religions anciennes sont amorales ou immorales. La vérité est qu'elles ont leur morale à elles. » (*Règles*, p. 52, note 1.)
7. « La famille d'aujourd'hui n'est ni plus ni moins parfaite que celle de jadis : elle est autre, parce que les circonstances sont autres. » (*Introduction à la sociologie de la famille*, p. 273.)
8. « Certains observateurs refusent aux sauvages toute espèce de

C'est dans cette disposition d'esprit, méthodiquement amorale, que M. Durkheim va, en sociologue, étudier la morale. Il « essayera donc de la traiter scientifiquement » ; c'est-à-dire : il « l'observera comme un système de phénomènes naturels dont il cherchera les causes »[1]. Il croit en effet que « si la morale est telle ou telle à un moment donné, c'est que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes ne permettent pas qu'elle soit autrement. Elle est un système de faits réalisés, liés au système total du monde[2]. »

Son premier souci est de définir ce qui est « moral », c'est-à-dire objet de la science des mœurs. Il s'inspire à cette fin d'une des règles de sa méthode : « Pour décider, écrit-il, si un précepte est moral ou non, nous devons examiner s'il présente ou non le signe extérieur de la moralité ; ce signe consiste dans une sanction répressive diffuse. Toutes les fois que nous sommes en présence d'un fait qui présente ce caractère, nous n'avons pas le droit de lui dénier la qualification de moral, car c'est la preuve qu'il est de même nature que les autres faits moraux[3]. »

Et voilà une première définition du moral — celle que formule le sociologue : « Tout fait moral consiste dans une règle de conduite sanctionnée[4]. »

Venons-en au moraliste.

Car M. Durkheim ne se résigne pas à rester « un spectateur indifférent ou résigné de la réalité »[5]. Il est frappé de notre « alarmante misère morale »[6] : « Nous

moralité. Ils partent de cette idée que notre morale est la morale ; mais cette définition est arbitraire. » (*Règles*, p. 52.)

1. *Cours*, Leçon d'ouverture, pp. 45-46.
2. *Division du travail social*, 1re édit. Préface, pp. II et VI.
3. *Règles*, p. 52.
4. *Division du travail social*, 1re édit., p. 24.
5. *Ibid.*, 1re édit. Préface, p. V.
6, *Le Suicide*, p. 445.

ne savons plus, dit-il, où s'arrêtent les besoins légitimes et nous n'apercevons plus le sens de nos efforts [1]. » « La limite entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas n'a plus rien de fixe [2]. » « C'est la loi du plus fort qui règne [3]. » « Notre premier devoir est actuellement de nous faire une morale [4]. »

Préoccupé de ce qui doit être, le moraliste va-t-il se contenter de la définition du moral donnée par le sociologue ? — Certes, non. Pour le moraliste, « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper : elle peut attacher le signe extérieur de la moralité à des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales et, au contraire, laisser sans sanctions des règles qui devraient être sanctionnées [5]. »

Mais comment reconnaître les faits qui sont « par leur nature moraux ? » — M. Durkheim prétend les distinguer par un procédé ignoré de ses devanciers et nettement « scientifique ». Oubliant l'amoralisme de commande du sociologue, il s'élève avec vivacité contre ceux qui assurent que « la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir ; qu'elle ne connaîtrait que des faits qui ont tous la même valeur et le même intérêt ; qu'elle les observerait, les expliquerait, mais ne les jugerait pas ; que pour elle, il n'y en aurait point qui soient blâmables ; que le bien et le mal n'existeraient pas à ses yeux [6]. »

Pour discerner le bien du mal, « il imitera, annonce-t-il, la méthode que suivent les naturalistes [7]. » Mais c'est bien plus encore leur langage qu'il emprunte. Brus-

1. *Le Suicide*, p. 444.
2. *Division du travail social*, Préface de la 2e édit., p. II.
3. *Ibid.*, p. III.
4. *Ibid.*, 1re édit., p. 460.
5. *Ibid.*, 1re édit., p. 33.
6. *Règles de la méthode sociologique*, p. 60
7. *Division du travail social*, 1re édit., p. 33.

quement, en effet, il formule le problème en termes nouveaux : « Le désirable, c'est la santé. Pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne ; la maladie, au contraire, est la chose mauvaise. » Cela étant, il s'agit de trouver un « critère objectif » qui permette de « distinguer scientifiquement » la santé de la maladie ou l'état normal de l'état pathologique [1].

On sait comment M. Durkheim a essayé de résoudre le problème [2].

« Un fait moral, a-t-il dit d'abord, est normal pour un type social déterminé, quand on l'observe dans la généralité des sociétés de cette espèce ; il est pathologique dans le cas contraire [3]. » Ou encore : « le type normal se confond avec le type moyen » [4].

Mais l'intervention des naturalistes n'aide pas à résoudre le problème qui préoccupe le moraliste. Car la « généralité », décisive aux yeux de ceux-là, peut être pour celui-ci une « étiquette menteuse » et ne donner à un phénomène que « les apparences de la normalité [5]. » Aussi M. Durkeim ajoute-t-il : « Pour savoir si un précepte a une valeur morale, il faut le comparer à d'autres dont la moralité intrinsèque est établie. S'il joue le même rôle, c'est-à-dire s'il sert aux mêmes fins ; si, d'autre part, il résulte de causes dont résultent également d'autres faits moraux, on a le droit de conclure qu'il est moral [6]. »

Toutefois — alors même qu'il abandonne le critère « objectif » et « scientifique » emprunté aux naturalistes, — M. Durkheim continue à parler leur langage et confond *moral* et *normal*. Examiner si un précepte généra-

1. *Règles*, pp. 61 et 93.
2. Voir plus loin, pp. 105 et suiv. et 265 et suiv.
3. *Division du travail social*, 1re édit., p. 34.
4. *Règles*, p. 70.
5. *Ibid.*, p. 76.
6. *Ibid.*

lement admis est utile ou nécessaire et, par conséquent, vraiment moral, c'est, — dit-il en effet, — « voir si on peut ériger la normalité de fait en normalité de droit »[1].

Déjà sociologue et moraliste, M. Durkheim aborde encore volontiers un problème qui ressortit à ce qu'on appelle, dans son école, la métamorale : nous voulons parler du fondement du devoir[2]. Tantôt il essaye d'expliquer le caractère impérieux des préceptes moraux, et il l'attribue à leur origine sociale. Tantôt il s'exerce à justifier la soumission de l'individu aux injonctions de la société, et il découvre en celle-ci des attributs divins qui lui donnent droit à notre obéissance. Dans les deux cas il se place à un point de vue nouveau, autre que celui du sociologue ou du moraliste. Il ne regarde plus du dehors les règles morales ; il ne s'enquiert pas davantage de ce qui constitue leur moralité intrinsèque. Mais il s'arrête au sentiment qu'on éprouve devant le devoir : c'est d'après lui un sentiment analogue à celui qu'inspire le sacré[3].

Le critique de la *Revue de métaphysique et de morale* est impressionné par ce rapprochement du moral et du sacré et il y voit une définition, digne d'attention, du moral. Sait-on cependant bien ce que M. Durkheim entend par sacré ? — « Les choses sacrées, a-t-il dit, ce sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation[4]. » En affirmant ainsi leur origine sociale, il ne les distingue pas des autres produits sociaux et il ne caractérise point leur nature propre. — « Ce qui est sacré, a dit encore M. Durkheim, c'est ce qui n'a pas de commune mesure

1. *Règles*, p. 74.
2. Voir plus loin, pp. 100, 135, 343.
3. *Détermination du fait moral.*
4. *De la définition des phénomènes religieux*, p. 25. — Cf. plus loin, p. 97, note 1.

avec ce qui est profane[1]. » Nous ne sommes pas, après cela, beaucoup plus avancés, car on omet de nous dire en quoi consiste le profane et nous continuons d'ignorer ce qui constitue l'essence du sacré. — Malgré les obscurités dont s'enveloppe la pensée de M. Durkheim, l'apparition du sacré, qui ravit la *Revue de métaphysique*, a effrayé des philosophes moins enclins au mysticisme. « Je voudrais, lui dit Jacob, que la morale se débarrassât de tout élément religieux, sacré, ténébreux, nocturne, qu'elle fût entièrement et purement laïque[2]. » Et M. Durkheim de le rassurer : « Je crois que le sacré peut être exprimé, et je m'efforce de l'exprimer, en termes laïcs[3]. » Invité à préciser, il essaye une nouvelle fois de « déterminer un peu plus nettement la notion du sacré », mais se borne à répéter : « Ce qui caractérise le sacré, c'est qu'il ne peut, sans cesser d'être lui-même, être mêlé au profane[4]... »

Il est loisible à un sociolâtre néophyte d'admirer dans ces explications une originale et lumineuse définition du moral ; mais on témoigne d'une information fragmentaire ou superficielle, si on ignore l'assimilation faite par M. Durkheim moraliste entre le moral et le normal.

La *Revue de métaphysique et de morale* rappelle l'exemple choisi par M. Durkheim pour illustrer sa définition du normal : c'est celui du crime. Phénomène morbide aux yeux du vulgaire et des criminalistes, le crime devient, si on se réfère au critère du sociologue-moraliste, un fait normal[5].

1. *Détermination du fait moral*, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 83.
4. *Ibid.*, p. 184.
5. « Le crime s'observe dans toutes les sociétés de tous les types. Partout et toujours il y a eu des hommes qui se conduisaient de manière à attirer sur eux la répression pénale. Il n'est donc pas de phénomène qui présente de la manière la plus irrécusée tous les symptômes de la normalité. » (*Règles*, p. 82.)

Le lecteur de la *Revue* pourrait croire que, nous basant sur l'assimilation faite d'autre part entre le normal et le moral, nous présentons la théorie de M. Durkheim comme une apologie du crime. Disons simplement que nous n'avons même point mentionné l'application qu'il fait au crime de sa définition du normal.

Les réflexions de M. Durkheim sur la normalité du crime, dont quelques-unes [1] ont soulevé autrefois les protestations de Tarde [2] et continuent de valoir à leur auteur une réputation d'esprit indépendant [3], — ne méritent guère qu'on s'y arrête.

A les lire, l'idée vous vient de proposer à un amateur de logique formelle le problème suivant : en donnant au mot *normal* trois ou quatre sens différents, et au mot *crime* deux sens différents, combien de propositions paradoxales peut-on énoncer sur la normalité du crime ?

M. Durkheim prétend tout définir à nouveau [4] et « parler des faits moraux dans une langue qui n'est pas celle du vulgaire » [5]. Mais il ne suffit pas de formuler laborieusement une nouvelle définition — scientifique ou sociologique — du crime. Il faut savoir s'y tenir et ne pas retomber dans les prénotions du vulgaire.

Quand M. Durkheim dit que tout acte puni est un crime, quelles que soient la gravité de la peine et la valeur ou la moralité de l'acte [6], — cette définition, sous-entendue,

1. « Le crime est un facteur de la santé publique, une partie intégrante de toute société saine... Le criminel est un agent régulier de la vie sociale... Le crime ne doit plus être conçu comme un mal qui ne saurait être contenu dans de trop étroites limites. » (*Règles de la méthode sociologique*, pp. 83-89).

2. G. Tarde, *Criminalité et Santé sociale*, dans « la Revue philosophique », t. XXXIX. Paris, 1895.

3. Voir *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. VI, pp. 180-181. Paris, 1906.

4. *Règles*, p. 20 et suiv.

5. *Ibid.*, p. 90, note 1.

6. *Division du travail social*, 1re éd., pp. 85-86.

lui permet d'affirmer que le crime a parfois une utilité directe : l'homme puni peut être un vertueux réformateur, incompris de son milieu [1]. Mais quand il ajoute : « De ce que le crime est un fait de sociologie normale, il ne suit pas qu'il ne faille pas le haïr [2] », — il substitue subrepticement la notion vulgaire du crime à la notion scientifique, et le lecteur inattentif ou mal informé reste déconcerté par l'incohérence de ces jugements contradictoires.

La *Revue de métaphysique et de morale* réclame l'indulgence pour les contradictions et demande qu'on distingue entre les « phrases essentielles » et les « phrases secondaires ». — Mais sont-ce les propos du savant qui sont essentiels ou ceux du moraliste ? Ceux du positiviste ou ceux du métaphysicien ? Ceux du sociologue ou ceux du sociolâtre ?

Le critique de la *Revue* croit aussi que « la différence des temps supprime la contradiction ». — Un auteur a évidemment le droit et même le devoir, s'il s'est trompé, d'abandonner une théorie pour en adopter une autre ; et il serait absurde alors et injuste de lui imputer une contradiction.

Mais il ne s'agit point, dans le cas présent, d'opinions successives et opposées, professées par le même écrivain. Ce que nous avons signalé dans notre livre [3], c'est une contradiction fondamentale et permanente qui vicie l'œuvre entreprise par M. Durkheim.

S'il s'en était tenu aux conditions essentielles de toute

1. *Règles*, p. 88. Cf. *Crime et Santé sociale*, p. 521.
2. *Ibid*, p. 90, note 1. — Pourquoi le haïr ? Il serait intéressant de le savoir, car M. Durkheim dit ailleurs : « Quand je viole la règle qui m'ordonne de ne pas tuer, j'ai beau analyser mon acte, je n'y trouverai jamais le blâme ou le châtiment : il y a entre l'acte et sa conséquence une hétérogénéité complète ; il est impossible de dégager analytiquement de la notion de meurtre ou d'homicide la moindre notion de blâme, de flétrissure. » (*Détermination du fait moral*, p. 120.)
3. Voir plus loin, pages 262 et suiv.

recherche scientifique, il aurait pu fonder cette science, dont parle M. Lévy-Brühl, science spéculative, théorique, désintéressée, libre de toute préoccupation normative, soucieuse uniquement de comprendre et d'expliquer. Il aurait observé les mœurs et comparé les institutions, scruté leur origine, suivi leur développement, retrouvé leurs conditions d'existence, dressé l'inventaire de leurs résultats.

Pareille science, édifiée d'après sa méthode propre, fournirait aux moralistes et aux législateurs des indications utiles. Elle les avertirait des possibilités et les prémunirait contre les tentatives hasardeuses et les entreprises chimériques.

M. Durkheim ne devait d'ailleurs point, en s'adonnant à la sociologie, s'enterdire d'ambitionner pour lui-même la fonction du moraliste ou le rôle du réformateur. S'il voulait dans ce cumul se garder de toute contradiction, il suffisait qu'il évitât des professions de foi déterministes trop accentuées, et aussi inutiles qu'insoutenables.

Malheureusement, — au lieu d'entreprendre parallèlement l'œuvre du sociologue et l'œuvre du moraliste, en maintenant l'indépendance des disciplines, en tenant compte de la différence des points de vue, en respectant l'autonomie des méthodes, — M. Durkheim a demandé à la Sociologie la solution de problèmes qui appartiennent en propre à la Morale, tel le problème de la distinction du bien et du mal. Et du coup il s'est condamné aux attitudes contradictoires.

D'une part il maintient à la Sociologie sa physionomie amorale et désintéressée, sans quoi elle ne serait plus une science. Mais, d'autre part, il la convertit en discipline normative, avec la prétention de restaurer l'Ethique sur des bases nouvelles et scientifiques.

Il a fait tort à la Sociologie en l'investissant d'une fonction incompatible avec son caractère essentiel.

Il n'a pas su rendre à la Morale le service promis. Et

quand il se trouve lui-même aux prises avec les problèmes fondamentaux de l'Ethique, il reprend, pour les résoudre, la méthode discréditée de la période préscientifique.

Nous avons, dans la première édition de ce livre, montré ces contradictions. Depuis lors un collaborateur de M. Durkheim les a signalées à son tour dans une étude pénétrante [1]. Il n'était peut-être pas inutile de les remettre en relief, puisque « les règles de morale déduites par M. Durkheim de sa sociologie en gestation » suscitent encore dans des milieux éclairés une admiration candide.

*
* *

M. Lévy-Brühl opposait la méthode sociologique à celle de la philosophie morale et du droit naturel, mais il omettait de narrer la genèse du conflit comme aussi d'en préciser les limites.

Il convenait de combler ces lacunes. Et la deuxième partie de notre travail (chapitre VI) fut consacrée à la recherche des antécédents de la querelle.

Or les critiques adressées de nos jours aux « moralistes » sont, pour la plupart, la répétition de celles qu'Auguste Comte articulait contre la « politique métaphysique ». Qu'était donc la politique métaphysique ? Qu'y a-t-il de

1. Gaston Richard, *Sociologie et Métaphysique*, dans la revue protestante *Foi et Vie* de Paris, nos des 1er et 16 juin, 1er et 16 juillet 1911. — M. Richard, professeur de science sociale à l'Université de Bordeaux, où il a succédé à M. Durkheim, a collaboré pendant dix ans à *l'Année sociologique*. Il explique « comment il est devenu un opposant irréductible aux doctrines dont elle est le drapeau ». « Le public, écrit-il, qui parle ou entend parler de la sociologie de M. Durkheim est exposé à confondre deux ordres d'idées et de recherches bien différents : 1° une science, au sens limité du mot, une étude portant sur des phénomènes et des rapports ; 2° une spéculation métaphysique qui, faisant appel à cette science en voie de formation, tente de résoudre les problèmes généraux de la morale, de la philosophie religieuse et de la théorie de la connaissance. Ces deux tentatives me semblent être non seulement différentes, mais contradictoires ».

commun entre ses représentants et les moralistes qui ont suscité une nouvelle et semblable opposition ? Par quels intermédiaires les sociologues dont M. Lévy-Brühl exprime les griefs, se rattachent-ils à Comte ? Comment en sont-ils venus à déprécier la méthode de la philosophie morale ?... Ces questions se posaient, et il fallait s'efforcer d'y donner une réponse documentée.

De ce que l'influence néfaste du droit naturel au XVIII[e] siècle et, plus tard, l'insuffisance de la morale éclectique ont, en France, provoqué ou stimulé une réaction de la part des sociologues, — suit-il que la critique de ces derniers n'atteint que la méthode de Rousseau et de l'école éclectique ?

Nullement. « Depuis et avant Grotius, — disions-nous à la page 247 — d'autres que Rousseau et les éclectiques ont usé de la même méthode [1]. »

Mais cette brève remarque a sans doute passé inaperçue et, — en voyant, dans notre exposé historique du conflit, la Sociologie aux prises avec les seuls éclectiques, — un critique aussi attentif que M. Segond [2] a pu avoir l'impression que nous réduisons à l'excès l'ampleur du débat. Le distingué philosophe voudra bien penser que nous admettons comme lui que l'éclectisme n'est pas seul en cause.

*
* *

Il fallait voir après cela si le Thomisme, auquel nous adhérons, mérite lui aussi les critiques que des systèmes plus récents de philosophie morale et de droit naturel se sont justement attirées.

Nous avons donc tâché, dans une troisième partie (cha-

1. Et à la page 242 : « La Morale avec laquelle la Sociologie entre en lutte, est le Droit naturel, tel que l'ont échafaudé Rousseau et l'école éclectique. Or, *s'il se rencontre, dans l'histoire, des systèmes de philosophie morale et sociale analogues au leur,* il s'en trouve d'autres aussi de conception et de structure différentes. »

2. *Revue philosophique*. Paris, juillet 1911.

pitre VII), d'exposer la méthode suivie par saint Thomas dans l'étude des problèmes de l'éthique et de la politique ; et nous l'avons confrontée avec la méthode du droit naturel moderne comme aussi avec celle que pratiquent les sociologues eux-mêmes quand ils résolvent des problèmes de morale. Pour ne pas sortir de la question soulevée par M. Lévy-Brühl, c'est à reconstituer les règles de la *méthode* thomiste que nous devions exclusivement nous attacher. L'approbation que cette partie de notre travail a reçue de thomistes autorisés, tels que Beysens, Gillet, Pavissich, Tredici, nous a été particulièrement agréable.

*
* *

En conclusion il ne restait qu'à préciser la position de l'Ecole thomiste dans le conflit ouvert entre les « sociologues » et les « moralistes ». « Position vraiment originale et sincèrement indépendante », écrit M. Georges Goyau dans une étude synthétique qui nous fut un précieux encouragement et dont nous remercions l'éminent auteur [1].

*
* *

En réimprimant ce livre dont la première édition parut en 1911, nous indiquons ci-dessous quelques études publiées ces derniers mois sur la même question [2].

S. Deploige.

Louvain, le 16 juillet 1912.

1. G. Goyau, *Le Thomisme et la nouvelle science des mœurs*, dans *Autour du catholicisme social*, 5e série, Paris, 1912.

2. Bibliographie : Agathon, *L'esprit de la nouvelle Sorbonne*. Paris, 1911. — J. Baylac, *L'Ecole sociologique française* (dans « Bulletin de littérature ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse », juin 1912). — G. Calo, *Morale e Sociologia* (dans « La cultura filosofica », Florence, janvier-février, 1912). — G. Chatterton-Hill, *L'Etude sociologique des religions* (Revue d'histoire et de littérature

religieuses. Paris, janvier-février 1912). — G. Davy, *La sociologie de M. Durkheim* (Revue philosophique, Paris, juillet et août 1911). — Fr. d'Hautefeuille, *Le caractère normatif et le caractère scientifique de la morale* (Revue de métaphysique et de morale. Paris, septembre 1911). — E. Durkheim, *Les jugements de valeur et les jugements de réalité* (Revue de métaphysique et de morale. Paris, juillet 1911). — Georges Fonsegrive, *La Morale contemporaine*, dans « Revue des Deux Mondes ». Paris, 1er et 15 août 1911. — A. Fouillée, *La Morale et la Religion humanitaires* (Revue des Deux Mondes. Paris. 1er mars 1912). — M. S. Gillet, *La valeur éducative de la morale catholique*. Paris, 1911. — M. S. Gillet, *Les jugements de valeur et la conception positive de la morale* (Revue des sciences philosophiques Paris, 20 janvier 1912) — Georges Goyau, *Autour du catholicisme social* ; 5e série. Paris, 1912. — M. Hebert. *L'étude sociologique des religions* (Rev. d'hist. et de littér. relig. Paris, janv.-fév. 1912). — P. Lacombe, *Etudes sur le génésique. Le totémisme et l'exogamie de M. Durkheim* (Revue de synthèse historique. Paris, août et octobre 1911). — E. Lamanna, *Mito e Religione nelle dottrine socio psicologiche contemporanee* (dans « La cultura filosofica » Florence, janvier-février 1912) — P. Leguay, *Universitaires d'aujourd'hui*. Paris, 1912. — P. A. Le Guyader, *Les Morales positivistes et la Morale thomiste* (Revue de philosophie. Paris, 1er mai 1912). — J. Le Rohellec, *Morale individuelle et morale sociale* (Revue de philosophie, Paris, 1er janvier 1912). — A. Loisy, *L'étude sociologique des religions* (dans « Revue d'histoire et de littérature religieuses ». Paris, janvier-février 1912). — A. Pavissich, *Il conflitto tra la morale e la sociologia*, dans « La Civiltà cattolica » de Rome, nos des 19 août, 7 octobre et 16 décembre 1911. — F. Rauh, *Etudes de morale*. Paris, 1911. — Gaston Richard, *Sociologie et Métaphysique*, dans « Foi et Vie ». Paris, nos des 1er et 16 juin ; 1er et 16 juillet 1911. — G. Richard, *La Sociologie générale et les lois sociologiques*. Paris, 1912 — Georges Sorel, *Un critique des sociologues*, dans « l'Indépendance ». Paris, no du 1er octobre 1911. — G. Tredici, *Nel campo degli studi filosofi : Sociologia e Morale*, dans « La Scuola cattolica ». Milan, no d'octobre 1911. — H. Villasère. *Morale et Sociologie* (Annales de philosophie chrétienne. Paris, novembre 1911). — J. Wilbois, *Devoir et Durée*. Paris, 1912. — E. Faguet, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, dans « La Revue ». Paris, 1er août 1913.

PRÉFACE

DE LA TROISIÈME ÉDITION

L'occasion, qui amena Mgr Deploige à exposer les rapports de la Morale et de la Sociologie, fut la publication du livre de M. L. Lévy-Brühl : *La Morale et la Science des Mœurs*.

M. Lévy-Brühl sommait les moralistes de choisir entre la Philosophie morale, dont il dénonçait la méthode défectueuse, et la Sociologie de Durkheim, science nouvelle, positive et riche de promesses.

Tandis que les moralistes, kantiens et spiritualistes, se défendaient péniblement contre un réquisitoire impitoyable et hautain, Mgr Deploige prit d'emblée une position indépendante, et au débat circonscrit à l'excès par M. Lévy-Brühl il donna une ampleur inattendue.

Il mit à son tour en relief les déficiences du droit naturel moderne et, en particulier, de la morale rationaliste enseignée dans l'Université de France depuis la dictature de Victor Cousin.

Il remonta, d'autre part, jusqu'aux origines du mouvement sociologique, bien plus ancien que Durkheim, et en en suivant les manifestations successives en Allemagne et en

France, il y découvrit une réaction nécessaire et, par quelques-unes de ses préoccupations, bienfaisante ; pour tout dire : un retour spontané à la méthode *réaliste* qui convient à l'étude des choses humaines, et dont le thomisme, — que l'on continuait cependant toujours à ignorer ou à méconnaître, — avait donné autrefois un parfait exemple.

La philosophie morale et sociale de saint Thomas apparaissait en conclusion et avec une sereine évidence comme un terrain ou plutôt, si je puis dire, un *sommet de ralliement* où peuvent se rencontrer (à condition qu'ils veuillent bien s'y élever), les sociologues, soucieux de garder ou de rendre à la Morale un caractère scientifique, et les moralistes, obligés de résoudre des problèmes qui dépassent les moyens de la Sociologie.

L'ouvrage de Mgr Deploige, qui eut deux éditions avant la guerre, en 1911 et en 1912, est devenu introuvable. Il importait de le rééditer, parce qu'il n'a rien perdu de son actualité et que les circonstances lui donnent plutôt un intérêt nouveau [1]. Nous sommes heureux de remercier ici l'ami qui a confié à la *Bibliothèque française de Philosophie* la troisième édition de son livre.

Celui-ci demeure l'étude historique et critique la plus exacte et la plus fouillée de la Sociologie contemporaine, de sa genèse, de ses postulats, de sa méthode. On a beaucoup remarqué, en particulier, la démonstration, solidement documentée, des origines allemandes du système de Durkheim.

Le chapitre consacré au droit naturel de J.-J. Rousseau et

1. Voir. Eugène Tavernier, *la Disparition de la Morale dans l'enseignement de l'Université*. (*Revue de Philosophie*, Paris, janvier-février 1923.) — La présente édition du *Conflit de la Morale et de la Sociologie* est augmentée d'un Appendice où l'auteur reproduit les critiques de Durkheim et les fait suivre de sa réponse.

à la morale éclectique est une contribution précieuse à l'histoire du rationalisme et du mouvement philosophique français pendant le dernier siècle.

Ce qui fait toutefois à nos yeux la partie la plus marquante et la plus durable de l'ouvrage, ce sont les derniers chapitres (chapitres VII et VIII) dans lesquels Mgr Deploige a mis en relief, de façon magistrale, la méthode de saint Thomas en philosophie morale et sociale. C'est là un travail, de première valeur, qui fait honneur à l'Ecole de Louvain. Aucune enquête semblable n'avait encore été entreprise depuis la renaissance du thomisme. Il a paru sans doute depuis quarante ans d'excellentes études sur la Morale thomiste [1], mais aucun travail n'avait été consacré spécialement à exposer la méthode de saint Thomas dans les sciences morales. De l'ensemble de l'œuvre de saint Thomas, étudiée et scrutée de façon très complète, et dont il a tiré pour notre profit un grand nombre de textes précieux, Mgr Deploige a réussi à dégager les idées directrices de cette méthode. Sur le problème des fins, sur la science des mœurs, sur les variations du droit naturel, il a écrit des pages d'une rare vigueur de pensée que moralistes et sociologues méditeront longtemps avec profit.

Un des mérites de son livre, comme M. Georges Goyau [2] le remarquait en 1912, est de mettre en lumière la position à la fois *originale* et *dominante* de la pensée thomiste par rapport à l'individualisme de la fausse métaphysique libérale et à l'amoralisme de la fausse science sociologiste. Ajoutons qu'à l'époque troublée que nous traversons, le retour à une saine philosophie juridique, qui montre dans

1. Mgr Deploige lui-même a publié autrefois *la Théorie thomiste de la Propriété* et une étude sur *Saint Thomas et la Question juive*.

2. Georges Goyau, *Autour du Catholicisme social*, 5e série. Paris, 1912.

la juste notion de la finalité des actes humains l'instrument même d'une observation vraiment scientifique des faits sociaux, et qui tienne compte à la fois des exigences supérieures du Droit naturel et de l'importance effective des formations historiques contingentes et particulières, répond à une nécessité absolument urgente.

JACQUES MARITAIN.

3 mai 1923.

INTRODUCTION

« Bon nombre de philosophes se sentent attirés vers la « sociologie, et en acceptent les positions essentielles ; mais « ils continuent à enseigner la morale théorique d'après les « méthodes traditionnelles. Ils semblent ne pas s'apercevoir « qu'il faudrait opter » : M. Lévy-Brühl, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Paris, affirme, en ces termes, l'existence d'un conflit entre la Morale et la Sociologie[1].

L'opposition lui paraît irréductible au point que l'antinomie devrait se résoudre par un sacrifice. De fait, les professeurs de philosophie se trouvent mis en demeure de renoncer à l'une ou à l'autre des deux disciplines.

Ce qui donne à l'assertion de M. Lévy-Brühl une gravité particulière, c'est qu'elle n'exprime pas seulement une opinion individuelle. Un groupe actif de publicistes partagent, en France, le même sentiment.

Voici bientôt vingt ans que M. Durkheim, collègue de M. Lévy-Brühl à la Sorbonne, estime que les sciences morales doivent se pénétrer d'un esprit nouveau. Il l'a répété avec une ténacité catonienne. Il a réussi à convaincre quelques travailleurs, devenus avec lui les rédacteurs de *l'Année sociologique*.

1. L. Lévy-Brühl, *la Morale et la Science des Mœurs*, p. 162.

Le livre de M. Lévy-Brühl est l'amplification brillante des idées prêchées par M. Durkheim et admises par ses collaborateurs [1] ; il a l'allure entraînante d'une proclamation ; M. Durkheim y souscrit sans réserves [2]. C'est un vrai manifeste d'école.

« Il n'y a, déclare donc M. Lévy-Brühl, il ne peut y avoir de morale théorique. Seules, désormais, compteront dans la science les recherches conduites par la méthode sociologique. »

D'où vient ce discrédit de la Morale ? Que lui reprochent les sociologues ?

1. « Pleinement d'accord avec l'esprit des *Règles de la Méthode sociologique* de Durkheim, nous sommes heureux de reconnaître ce que nous devons à son auteur. » (Lévy-Brühl, p. 14, note 1.)

2. « On trouvera dans l'ouvrage de M. Lévy-Brühl, analysée et démontrée avec une rare vigueur dialectique, l'idée même qui est à la base de tout ce que nous faisons ici. » (Durkheim, *l'Année sociologique*, tome VII, p. 380. Paris, 1904.)

CHAPITRE PREMIER

CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE MORALE [1].

C'est un assaut général. Morale kantienne, morale utilitaire ; théories empiriques, théories intuitives ; systèmes déductifs, systèmes inductifs, — aucune des constructions philosophiques des moralistes n'est épargnée.

Une reconnaissance sommaire autour de leurs édifices a suffi pour en révéler aux sociologues la fragilité. Les architectures sont diverses, mais nulle part elles ne s'élèvent sur des fondations solides. Pour faire tout crouler, quelques coups de pioche suffiront. On les donnera d'une main alerte et pressée. Après, sur les ruines de l'ancienne Philosophie morale, la Sociologie édifiera une nouvelle science des mœurs.

Ne demandez pas aux sociologues dont nous exposons les idées, une analyse minutieuse des différentes formules morales, une discussion approfondie des principes, un examen détaillé des applications. Ils n'ont guère le souci d'élaborer un système nouveau ; moins encore de choisir entre les systèmes existants. Ils dénouent la crise de la Morale en décrétant la suppression de toute théorie morale. C'est une condamnation en bloc, une exécution en masse — après une procédure expéditive.

Voici les griefs.

1. Bibliographie : Lévy-Brühl, *la Morale et la Science des Mœurs*. Paris, 1903. — E. Durkheim, *De la division du travail social*. Paris, 1893. Préface et introduction.

I. Tous les systèmes de morale se composent d'une théorie et d'applications. Ils formulent les principes qui doivent guider la conduite et tracent ensuite les règles pratiques de l'action. De là vient que les philosophes réclament pour l'Éthique le titre de « science normative ».

Cette revendication, dit-on, ne peut être accueillie. Il n'y a pas, il ne peut y avoir de science théorique de la morale [1].

Le concept de science normative en effet est contradictoire.

Qui dit science dit connaissance de ce qui est, recherche des lois qui régissent les phénomènes, étude spéculative, investigation désintéressée.

Les morales théoriques ne répondent pas à cette définition. Elles ont pour fonction de prescrire. Elles déterminent quelles fins l'homme doit poursuivre. Elles sont, par essence, législatrices.

Sans doute, dans les systèmes inductifs et empiriques, la science de ce qui doit être suppose la connaissance scientifique de ce qui est. Mais la connaissance du monde, de la nature humaine et de l'organisation sociale sur laquelle ces morales s'appuient, n'est pas le produit de leurs propres recherches. Elle leur est fournie par la métaphysique et par les sciences positives.

La prétendue science morale n'est donc théorique que de nom ou par emprunt [2].

II. Les philosophes présentent comme découlant de leur théorie les préceptes de conduite qu'ils recommandent.

On prétend qu'ils s'abusent. Entre leur doctrine spécu-

1. Lévy-Brühl, chapitre 1er.

2. « En morale, la partie théorique ne constitue pas une science, puisqu'elle a pour objet de déterminer non ce qui est, en fait, la règle suprême de la moralité, mais ce qu'elle doit être. » (E. Durkheim, *les Règles de la Méthode sociologique*, p. 33.) — Cf. A. Bayet, *la Morale scientifique*, pp. 33 et suiv. Paris, 1905.

lative et les règles pratiques, il n'y a pas un rapport de principe à conséquence. La déduction est purement apparente.

M. Lévy-Brühl en donne cette preuve [1] : Comparez, à une même époque et dans une même civilisation, les différents systèmes de morale. Vous observerez qu'ils aboutissent, en général, à des préceptes aussi semblables entre eux que les théories le sont peu.

Sans doute, ajoute-t-il, il y a des exceptions ; sans doute aussi le fonds commun prend des teintes variées selon le système où il entre...

Néanmoins le fait constaté en gros prouve que les applications, en morale, ne se tirent pas de la théorie.

Pourquoi M. Lévy-Brühl n'a-t-il pas, ici comme ailleurs, suivi M. Durkheim, même dans le détail de la démonstration ? M. Lévy-Brühl regarde de très haut l'ensemble des systèmes moraux. A cette distance ils lui semblent opposés en théorie et d'accord en pratique ; et il attribue cet accord à la préoccupation qu'auraient les écrivains de n'être pas désavoués par la conscience morale commune de leur temps. S'il se rapprochait davantage, il verrait le contraire : l'identité des principes et la variété des conclusions, — les conceptions de vie les plus opposées et les projets de réforme sociale les plus dissemblables se réclamant des mêmes idées de bonheur, de devoir, de justice, d'utilité générale ; et il expliquerait peut-être ces divergences par le souci de l'originalité. Sa conclusion sur l'absence, en morale, d'un lien logique entre les théories et les préceptes, n'aurait sans doute pas changé, mais elle se fût appuyée sur des prémisses tout autres.

M. Durkheim, lui, ne s'est pas confiné en d'aussi vagues généralités. Il a tâché de serrer la réalité de plus près et de porter aux systèmes de morale des coups droits [2].

1. Chapitre II.
2. *Division du travail social.* Introduction. — Cf. *la Science positive de la Morale en Allemagne.*

Il affirme carrément que toutes les formules générales de la moralité successivement proposées sont fautives.

Kant, par exemple, s'est vainement efforcé de déduire de son impératif catégorique les devoirs de charité.

La morale de la perfection permet bien de comprendre pourquoi l'individu doit chercher à étendre son être autant qu'il le peut ; mais pourquoi songerait-il aux autres ?

Parce que les hommes sont liés par une communauté d'essence ? Certes, la solidarité est un fait ; mais cela ne suffit pas pour l'ériger en devoir. De ce que dans la réalité l'homme ne s'appartient pas tout entier, on n'a pas le droit de conclure qu'il ne doit pas s'appartenir tout entier. Sans doute nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? De ce qu'elle est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale.

L'insuffisance de ces doctrines serait plus apparente encore si nous leur demandions d'expliquer non des devoirs très généraux, mais des règles plus particulières. Plus les maximes morales sont concrètes, plus il devient difficile d'en apercevoir le lien avec les concepts abstraits auxquels on prétend les rattacher.

Les morales dites empiriques ne sont pas mieux construites. Il est presque inutile de s'arrêter à celle qui prend pour base l'intérêt individuel : il faudrait violenter la logique pour déduire l'altruisme de l'égoïsme.

Une formule très répandue définit la Morale en fonction de l'intérêt social. Mais que de choses, utiles ou même nécessaires à la société, ne sont pourtant pas morales ! Inversement, que de pratiques morales obligatoires, dont on n'aperçoit pas les services qu'elles rendent à la communauté !...

En résumé, aucune formule ne rend compte de tous les faits dont la nature morale est incontestée, c'est-à-dire des devoirs généralement admis.

La raison de cette insuffisance des théories, M. Durk-

heim la découvre dans la méthode suivie par les moralistes.

Ils construisent la Morale de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses. Ils partent du concept de l'homme, en déduisent l'idéal qui leur paraît convenir à cette abstraction, puis font de l'obligation de réaliser cet idéal la règle suprême de la conduite. Les différences qui distinguent les doctrines viennent uniquement de ce que l'homme n'est pas partout conçu de la même manière.

Pareille méthode est trois fois critiquable.

D'abord il n'est pas démontré que la Morale puisse être ramenée à une règle unique et tenir dans un seul concept.

En tout cas, si on veut chercher le critère fondamental de la Morale, il faut suivre la méthode ordinaire des sciences. Il n'y a qu'une manière de parvenir au général, c'est d'observer le particulier, minutieusement et par le détail. Donc le seul moyen de découvrir la fonction de la morale, est d'étudier la multitude des règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite.

Les moralistes, eux, se contentent d'une inspection superficielle des principaux faits de la morale. Les uns en emportent le sentiment vague qu'il n'y a pas de morale sans désintéressement. Les autres voient, avec plus ou moins de clarté, qu'il nous est impossible d'agir si nous ne sommes intéressés à notre action. On part, là, du concept de bien ou de celui de devoir ; ici, de la notion de l'utile. On suppose que l'unique raison d'être de la morale est de sauvegarder les grands intérêts sociaux ou d'assurer le développement de l'homme. Mais toujours ces prémisses sont basées sur une expérience incomplète et sans précision.

Il en résulte que ces formules générales de la moralité ne nous donnent pas un résumé des caractères essentiels que présentent réellement les règles morales dans telle société déterminée. On ne saurait s'y référer comme à des

critères objectifs qui permettent d'apprécier la moralité des pratiques. Ce sont des vues subjectives et plus ou moins approchées ; des aspirations personnelles qui répondent à quelque desideratum particulier. Elles expriment la manière dont le philosophe se représente la morale, et chacun conçoit à sa façon l'idéal qu'il pose comme un axiome. Actuellement, à cette question tant de fois répétée : quel est ou quels sont les principes derniers de la morale? le moraliste ne peut répondre que par un aveu d'ignorance.

D'ailleurs, quand même une loi dominerait toute la morale et serait connue de nous, on ne pourrait en déduire les vérités particulières qui sont la trame de la science. Pour peu que les circonstances se compliquent, le seul raisonnement sera trop maigre au regard des faits.

Des dialecticiens prétendent établir, par exemple, que l'homme est fait pour une absolue liberté ; mais les historiens nous montrent que, dans certains états de civilisation, l'esclavage a été utile et nécessaire. Parmi nos droits et nos devoirs, il n'en est pas un qui, en son temps, n'ait été méconnu et ce à juste titre. Ce qui est licite pour un peuple, a pu être illicite pour un autre, parce que les règles morales ne sont morales que par rapport à certaines conditions expérimentales. Il importe donc de déterminer ces conditions. Sinon, en mettant la morale en dehors du temps et de l'espace, on ne peut plus la faire descendre dans les faits.

III. En dernier lieu, M. Lévy-Brühl reproche aux morales théoriques de supposer deux postulats inadmissibles[1].

D'abord elles admettent l'idée abstraite d'une « nature humaine », individuelle et sociale, identique à elle-même dans tous les siècles et dans tous les pays ; et elles considèrent cette nature comme assez bien connue, pour qu'on puisse

1. Lévy-Brühl, chapitre III.

lui prescrire les règles de conduite qui conviennent le mieux en chaque circonstance.

En réalité, l' « homme » qui sert ainsi d'objet à la spéculation morale est loin de représenter d'une manière exacte toute l'humanité. C'est, au contraire, le type d'une certaine race et d'un certain temps. Pour la philosophie ancienne, c'est le Grec. Pour les modernes, c'est l'homme de la société occidentale et chrétienne.

Ignorants des civilisations autres que celles où ils vivaient, les théoriciens de la morale ont étendu à l'humanité entière ce qu'ils avaient appris de la nature humaine, au point de vue psychologique, moral et social, par l'observation d'eux-mêmes et de leur milieu.

Mais voici que, depuis un siècle, l'ignorance se dissipe. On explore les régions reculées de l'histoire, l'Égypte, l'Assyrie, l'ancienne Amérique. On étudie les grandes civilisations indépendantes de la nôtre, les langues, les arts, les religions de l'Inde, de la Chine, du Japon. Et l'histoire comparée des institutions fournit au concept de la « nature humaine » un contenu toujours plus riche et plus varié.

L'ethnographie nous révèle, dans les sociétés inférieures, des façons de sentir, de penser, d'imaginer, des modes d'organisation sociale et religieuse dont nous n'aurions jamais eu, sans elle, la moindre idée.

Dès à présent, nous ne pouvons plus nous représenter l'humanité entière, au point de vue psychologique et moral, comme assez semblable à la portion que nous en connaissons par notre expérience immédiate, pour que nous nous dispensions d'en étudier le reste [1].

1. « La philosophie du *Naturrecht* croyait pouvoir déduire de la nature de l'homme en général, une morale immuable, valable pour tous les temps et pour tous les pays... Le vice fondamental de toute cette doctrine, c'est qu'elle repose sur une abstraction. Cet homme général, partout et toujours identique à lui-même, n'est qu'un concept logique, sans valeur objective. L'homme réel évolue comme le milieu qui l'entoure. » (Durkheim, *la Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 43.) Cf. *la Philosophie dans les universités allemandes*, p. 337.

Les morales théoriques, prétendant déduire leur doctrine entière d'un principe unique, supposent — c'est leur autre postulat — que la conscience elle-même présente une systématisation parfaite. Son contenu formerait un ensemble harmonique et posséderait une unité organique ; ses commandements soutiendraient entre eux des rapports logiquement irréprochables,

Examiné du point de vue objectif, ce postulat est difficile à conserver. Car nos obligations morales laissent voir en réalité une complexité extraordinaire, et rien n'assure que cette complexité recouvre un ordre logique. Pour l'analyse sociologique, le contenu de la conscience est une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances, dont l'âge et la provenance diffèrent extrêmement. Il y en a qui remontent très haut dans l'histoire, peut-être même à la préhistoire. L'ensemble n'a d'autre unité que celle de la conscience vivante qui le contient. La composition en est hétérogène [1]. — Le second postulat n'est donc pas mieux fondé que le premier.

Et voilà les griefs de la Sociologie contre la Morale. M. Lévy-Brühl en termine ainsi l'exposé : « Examinée dans sa définition, dans ses méthodes, dans ses postulats, la morale théorique, telle qu'elle est conçue habituellement, paraît incapable de se soutenir. »

Est-il juste de démolir tous les systèmes de morale, sans réserver à leurs architectes une pensée de gratitude? N'ont-ils rendu aucun service ?...

Il fut un temps où l'on ne connaissait point de théories morales. La morale existait pourtant. Certaines actions étaient approuvées ou imposées ; d'autres blâmées ou inter-

1. « Le droit, les mœurs ne sont pas des systèmes logiquement liés de maximes abstraites, mais des phénomènes organiques qui ont vécu de la vie même des sociétés. » (Durkheim, *Introduction à la Sociologie de la famille*, p. 275.)

dites. Des règles définies présidaient aux relations des hommes et au fonctionnement des institutions. Mais ces préceptes et ces lois n'éveillaient aucune préoccupation scientifique. Ce fut la première phase, celle de la morale spontanée. Des peuplades de civilisation inférieure n'en sont pas encore sorties [1].

Un moment vint où la réflexion s'appliqua à la morale pratiquée, aux coutumes observées. Mais c'était sous l'empire de préoccupations utilitaires. L'esprit s'inquiéta moins de connaître que de justifier. Il eut surtout le souci de légitimer aux yeux de la raison les règles existantes. Ce fut l'âge des morales théoriques [2]. Celles-ci ont « rationalisé » la pratique ; leur rôle a été doublement utile.

D'abord elles fortifièrent dans les esprits un besoin intellectuel d'explications théoriques. Sans les philosophes qui ont construit des « métamorales », une science proprement dite des phénomènes moraux ne serait peut-être jamais née.

Elles ont contribué, en outre, à introduire un peu d'ordre logique dans l'ensemble des pratiques traditionnelles.

Les sociologues consentent à leur rendre discrètement cet hommage peu compromettant [3]. Mais, très conscients de la supériorité de leur tâche propre, ils ne se lassent pas de rabattre les prétentions des moralistes.

Ceux-ci se sont imaginé construire la science de la morale et ils ont cru fonder leurs prescriptions sur leur théorie. Prétentions illusoires [4].

D'abord les morales théoriques n'ont jamais fait œuvre de science, puisqu'elles n'ont pas entrepris l'étude objective de la réalité morale, c'est-à-dire de la pratique existante, des règles admises, des lois en vigueur.

1. Lévy-Brühl, p. 285.
2. *Id.*, p. 287.
3. *Id.*, pp. 92 et 288.
4. *Id.*, pp. 48, 99, 192.

De plus, leur prétendue légitimation des préceptes de conduite est restée toujours purement dialectique. Les règles de la morale ne doivent pas leur autorité aux théories inventées pour les soutenir. Les philosophes ont « fondé » la morale de la même façon que la religion naturelle, c'est-à-dire en essayant de justifier, par une déduction rationnelle, des croyances dont l'origine est aussi peu rationnelle que possible.

Enfin les moralistes n'ont pas compris que la morale n'a pas besoin d'être fondée. Les « morales », c'est-à-dire les ensembles observables de règles, de prescriptions, d'impératifs et d'interdictions, — existent, indépendamment de toute spéculation, au même titre que les religions, les langues et les droits[1] ; ce sont des données. Construire ou déduire logiquement la morale est une entreprise hors de propos. Pour toutes les consciences moyennes d'une civilisation, certaines manières d'agir apparaissent comme obligatoires, d'autres comme interdites, d'autres enfin comme indifférentes : cela est un fait. Il n'y a pas lieu d' « édicter », au nom d'une théorie, les règles de la morale pratique. Ces règles ont la même sorte de réalité que les autres faits sociaux.

Maintenant que la critique des sociologues a dissipé l'illusion, qu'y a-t-il à faire[2] ?

Puisqu'il y a une réalité morale objective, l'homme, s'il est raisonnable, doit s'efforcer d'en connaître les lois, pour s'en rendre maître autant qu'il lui sera possible.

Désormais l'effort spéculatif ne consistera donc plus à déterminer « ce qui doit être », c'est-à-dire, en réalité, à prescrire. Il n'aura d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir.

L'ensemble des faits moraux — c'est-à-dire les règles de

1. « Il y a eu un droit et une morale dès que plusieurs hommes sont entrés en relations et se sont mis à vivre ensemble. » (Durkheim, *les Etudes de Science sociale*, p. 72.)

2. Lévy-Brühl, p. 289.

la conduite individuelle et collective — deviendra l'objet d'une recherche désintéressée et toute théorique. On étudiera la conscience, telle qu'elle se présente dans les différentes sociétés humaines et dans le même esprit où la science de la nature physique étudie son objet.

La méthode sera la méthode sociologique. Car la sociologie scientifique pose en principe que les fait moraux sont des faits sociaux.

Lorsqu'on sera en possession d'un certain nombre de lois régissant les faits, on pourra espérer modifier la pratique par une application rationnelle du savoir scientifique, Car admettre que la réalité sociale a ses lois n'équivaut nullement à la regarder comme soumise à une sorte de *fatum*. Les sociologues ne seront donc pas réduits à constater ce qu'ont été les morales des diverses civilisations[1], mais le résultat de leurs recherches rendra possible le progrès social réfléchi.

Quand cette conception nouvelle aura prévalu, les rapports de la théorie et de la pratique, en morale, seront normalement organisés. Ce sera le troisième stade de l'évolution.

La philosophie morale — la prétrendue science à la fois théorique et normative — aura disparu.

Chaque société continuera, cependant, de vivre avec sa morale propre.

La sociologie entrependra l'étude positive des faits moraux du présent et du passé. Et à l'ancienne spéculation dialectique sur les concepts se substituera la recherche scientifique des lois de la réalité.

Plus tard, enfin, le savoir théorique prêtera à des applications. Un art rationnel, moral ou social, se fondera qui mettra à profit les découvertes de la science. Il emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes la connaissance des lois sociologiques.

1. Cf. Durkheim, *Div. du travail social.* Préface.

CHAPITRE II

LA CONCEPTION SOCIOLOGIQUE DE M. DURKHEIM [1].

1. *Les trois postulats fondamentaux.*

Le premier et, jusqu'à présent, le principal effort de M. Durkheim a consisté à établir le caractère scientifique de la sociologie et surtout à défendre son droit à une existence autonome.

Une science, proprement dite, de la société est possible — elle a un objet distinct — elle doit employer une méthode spéciale : la conception sociologique de M. Durkheim repose sur ces trois postulats fondamentaux.

1. Bibliographie : *Les études de science sociale* (Revue philosophique, t. XXII). Paris, 1886. — *La philosophie dans les Universités allemandes* (Revue internationale de l'enseignement, t. XIII). Paris, 1887. — *La science positive de la morale en Allemagne* (Revue philos., t. XXIV), 1887. — *Le programme économique de Schaeffle* (Revue d'économie politique, t. II). Paris, 1888. — *Cours de science sociale. Leçon d'ouverture* (Rev intern. de l'enseign., t XV). 1888. — *Introduction à la Sociologie de la famille* (Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, année 1888). Paris, 1888. — *Suicide et natalité* (Rev. philos., t. XXVI). 1888. — *De la division du travail social* Paris, 1893 ; 2e édition : 1902, avec une nouvelle préface intitulée *Quelques remarques sur les groupements professionnels.* — *Note sur la définition du socialisme* (Revue philos., t. XXXVI). 1893. — *Les règles de la méthode sociologique* (Rev. philos., t. XXXVII et t. XXXVIII). 1894. — *L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie* (Rev. philos., t. XXXIX). 1895. — *Crime et santé sociale* (Rev. philos., t. XXXIX). 1895. — *L'origine du mariage d'après Westermarck* (Rev. philos., t. XL). 1895. — *Le suicide.* Paris, 1897 — *Il suicidio considerato sotto l'aspetto sociologico* (Rivista italiana di sociologia, t. I). Rome, 1897. — *Lettre* à l'éditeur de l'*American Journal of Sociology*, t. III, Chicago, 1898. — *Représentations indivi-*

I. Une science est la connaissance d'un ordre déterminé de phénomènes et de leurs lois. Soutenir qu'une science de la société est possible, c'est affirmer qu'il doit y avoir des lois sociales et que la réflexion, méthodiquement employée, saura les découvrir ; c'est supposer que « les phénomènes sociaux sont d'une façon définie, qu'ils ont une manière d'être constante, une nature qui ne dépend pas de l'arbitraire individuel et d'où dérivent des rapports nécessaires ».

Ce postulat est « la condition de toute sociologie ». Avant qu'il ne fût admis, une véritable science positive des faits sociaux ne pouvait naître

Certes, depuis Platon, maint penseur s'est complu dans les spéculations de philosophie sociale. Mais jusqu'au commencement du XIXe siècle, presque tous les théoriciens de la politique voyaient dans la société une œuvre humaine, un fruit de la réflexion, une machine inventée et instituée de toutes pièces, instrument commode, toujours modifiable au gré du constructeur. Dans ces conditions, il n'y a de place que pour un art politique. Si les sociétés sont ce que nous les faisons, il n'y a pas à se demander ce qu'elles sont mais ce que nous en devons faire : il suffit de déterminer la fin qu'elles doivent atteindre, et de trouver la meilleure manière d'arranger les choses pour que cette fin soit bien

duelles et représentations collectives (Revue de métaphysique et de morale, t. VI). Paris, 1898. — *La prohibition de l'inceste et ses origines* (Année sociologique, t. I). Paris, 1898. — *De la définition des phénomènes religieux* (Année sociologique, t. II). 1899. — *La sociologie en France* (Revue bleue, nos du 19 et du 26 mai). Paris, 1900. — *La sociologia ed il suo dominio scientifico* (Rivista italiana di sociologia, t. IV). 1900. — *De la méthode objective en sociologie* (Revue de synthèse historique, t. II). Paris, 1901. — *Deux lois de l'évolution pénale* (Année sociologique, t. IV). 1901. — *Sur le totémisme* (Année sociologique, t. V). 1902. — *De quelques formes primitives de classification* (Année sociologique, t. VI). 1903. — *Pédagogie et sociologie* (Rev. de métaph. et de mor., t. XI). 1903. — *Sociologie et sciences sociales* (Rev. philos., t. LV). 1903. — *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* (Année sociologique, t. VIII). 1905. — *On the relations of sociology to the social sciences and to philosophy* (Sociological Papers, t. I). Londres, 1905.

accomplie. Aussi, pour judicieuses ou pénétrantes qu'elles soient, les observations d'Aristote, de Bossuet, de Montesquieu, de Condorcet sur la vie des sociétés, ne constituent pourtant pas une sociologie : le principe fondamental leur fait défaut.

Le vrai sociologue doit commencer par se débarrasser de la « conception artificialiste » qui hante encore si obstinément les esprits. Il doit, avant tout, poser ce principe que les sociétés sont des êtres naturels, des organismes se développant en vertu d'une nécessité interne.

Les historiens restent sceptiques et les philosophes s'émeuvent à l'énoncé de ce premier postulat. « Nous avons étudié les sociétés, disent les premiers, et nous n'y avons pas découvert la moindre loi. L'histoire n'est qu'une suite d'accidents, locaux et individuels, qui ne se répètent jamais, réfractaires à toute généralisation, c'est-à-dire à toute étude scientifique, — puisqu'il n'y a pas de science du particulier. »

M. Durkheim convient de bonne grâce que « le meilleur moyen de prouver l'existence de lois sociales serait assurément de trouver ces lois ». Mais, en attendant, il demande qu'on fasse crédit aux sociologues. « Si différents qu'ils puissent être les uns des autres, les phénomènes produits par les actions et les réactions qui s'établissent entre des individus semblables placés dans des milieux analogues, doivent nécessairement se ressembler par quelque endroit et se prêter à d'utiles comparaisons. »

A ce moment interviennent les philosophes. « La liberté humaine, objectent-ils, exclut toute idée de loi et rend impossible toute prévision scientifique. »

Déjà, dans la leçon d'ouverture de son cours, M. Durkheim passait outre et se bornait à cette déclaration : « La question de savoir si l'homme est libre ou non a sa place en métaphysique ; les sciences positives peuvent et doivent

s'en désintéresser. Il faut choisir : ou reconnaître que les phénomènes sociaux sont accessibles à l'investigation scientifique, ou bien admettre qu'il y a deux mondes dans le monde : l'un, où règne la loi de la causalité, l'autre, où règnent l'arbitraire et la contingence. »

Dans les *Règles de la méthode*, encore, il refuse le débat. « La sociologie, dit-il, n'a pas plus à affirmer la liberté que le déterminisme [1]. Tout ce qu'elle demande qu'on lui accorde, c'est que le principe de causalité s'applique aux phénomènes sociaux. Encore ce principe est-il posé par elle, non comme une nécessité rationnelle, mais seulement comme un postulat empirique, produit d'une induction légitime. Puisque la loi de causalité a été vérifiée dans les autres règnes de la nature ; que, progressivement, elle a étendu son empire du monde physico-chimique au monde biologique, de celui-ci au monde psychologique, on est

1. Un jour cependant, en passant il est vrai, dans une simple note, M. Durkheim s'est laissé aller à toucher au problème. Des statistiques étudiées par lui il résulte que chaque peuple a un taux de suicides qui lui est personnel. Il en conclut que, pour chaque peuple, il existe, dans le milieu social, une tendance collective d'une énergie déterminée qui pousse les hommes à se tuer. Et, dans sa pensée, ce n'est pas une métaphore : il faut prendre les termes à la rigueur. Les tendances collectives, qui poussent au suicide comme d'ailleurs aussi au crime, au mariage, etc., ont une existence propre ; ce sont des choses réelles, des forces vivantes *sui generis*, elles agissent du dehors sur l'individu.

Cette interprétation — remarque-t-il dans sa note — n'oblige pas à refuser à l'homme toute espèce de liberté. Et voici comment il s'explique :

« La constance des données démographiques provient d'une force extérieure aux individus. Cette force ne détermine pas tels sujets plutôt que tels autres. Elle réclame certains actes en nombre défini non pas que ces actes viennent de celui-ci ou de celui-là. On peut admettre que certains lui résistent et qu'elle se satisfasse sur d'autres. En définitive, conclut-il, notre conception n'a d'autre effet que d'ajouter aux forces physiques, chimiques, biologiques, psychologiques des forces sociales qui agissent sur l'homme du dehors tout comme les premières. Si donc celles-ci n'excluent pas la liberté humaine, il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement de celles-là. La question se pose dans les mêmes termes pour les unes et pour les autres. » (*Le suicide*, p. 368, note.)

en droit d'admettre qu'elle est également vraie du monde social. Mais la question de savoir si la nature du lien causal exclut toute contingence n'est pas tranchée pour cela. »

Le fait est, comme le remarque M. Lévy-Brühl, que nous avons peine à concevoir comme régis par des lois invariables, des phénomènes que nous pouvons modifier par notre intervention volontaire. L'assimilation de la nature sociale à la nature physique choque la représentation traditionnelle qui place l'homme au point de contact de deux mondes distincts et hétérogènes : l'un physique, où les phénomènes sont régis par des lois constantes, l'autre moral, qui lui est révélé par la conscience. Et l'étude objective et scientifique de la nature sociale, semblable à l'étude objective et scientifique de la nature physique, reste une conception d'apparence paradoxale.

Mais cela n'importe à M. Durkheim, préoccupé de faire reconnaître avant tout le caractère scientifique de la sociologie. Il faut, répète-t-il dans ses écrits les plus récents, opposer au préjugé dualiste l'affirmation hardie de l'unité de la nature ; éliminer les survivances du postulat anthropocentrique qui barre la route à la science ; renoncer au dualisme religieux ou métaphysique qui fait de l'humanité un monde à part, soustrait, par on ne sait quel obscur privilège, au déterminisme dont les sciences naturelles constatent l'existence dans le reste de l'univers. Le mot de sociologie implique avant tout l'idée nouvelle que les faits sociaux doivent être traités comme des phénomènes naturels soumis à des lois nécessaires.

II. Pour que la sociologie pût se fonder, il fallait étendre l'idée de lois naturelles aux phénomènes humains. Mais l'affirmation de l'unité de la nature ne suffit pas pour que les faits sociaux deviennent la matière d'une science nouvelle : le moniste matérialiste, lui aussi, postule que l'homme est dans la nature ; mais en faisant de la vie humaine, soit individuelle soit collective, un simple épiphénomène des

forces physiques, il résorbe les phénomènes sociaux et psychiques dans leur substrat matériel qui, seul, comporterait l'investigation scientifique ; ni la sociologie, ni la psychologie n'auraient d'objet propre.

Il importe donc que l'affirmation de l'unité ne fasse pas méconnaître l'hétérogénéité naturelle des choses. Ce n'est pas assez d'avoir établi que les faits sociaux sont soumis à des lois ; il faut ajouter qu'ils ont leurs lois propres, spécifiques, comparables aux lois physiques ou biologiques, mais sans y être immédiatement réductibles.

En un mot, pour que la sociologie puisse se constituer à l'état de science indépendante, elle doit avoir un objet et qui ne soit qu'à elle.

M. Durkheim s'est appliqué surtout à empêcher qu'on la confonde avec la psychologie ; et, à cette fin, il a énoncé un autre postulat :

« Il ne peut y avoir de sociologie, dit-il, s'il n'existe pas de sociétés ; mais il n'existe pas de sociétés s'il n'y a que des individus. »

Il faut donc poser en principe que « la société n'est pas une simple collection d'individus, mais un être qui a sa vie, sa conscience, ses intérêts, son histoire. Sans cette idée, il n'y a pas de science sociale ».

Certes la société ne peut exister en dehors des individus, qui lui servent de substrat ; elle est pourtant autre chose. Un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, quoique sans elles il ne soit rien ; ses propriétés diffèrent des leurs. En s'assemblant sous une forme définie et par des liens durables les hommes forment un être nouveau, l'être social, qui a sa nature et ses lois propres.

Si un composé diffère spécifiquement de ses composants, cela vient de ce que l'association n'est pas un phénomène infécond mais un facteur actif. Il est bien certain, par exemple, qu'il n'y a dans la cellude vivante que des molécules de matière brute ; seulement elles y sont associées et

cette association est la cause de ces phénomènes nouveaux qui caractérisent la vie et dont il est impossible de retrouver même le germe dans aucun des éléments. La dureté du bronze n'est pas non plus dans le cuivre ni dans l'étain ni dans le plomb, qui ont servi à le former et qui sont des métaux malléables ou flexibles ; elle est dans leur alliage. De même la société : elle n'est pas une simple somme d'individus, mais le système, formé par leur association, représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.

« Je ne nie pas du tout, écrit M. Durkheim, au cours d'une polémique, que les natures individuelles soient les composantes du fait social. Il s'agit de savoir si, en se composant pour donner naissance au fait social, elles ne se transforment pas par le fait même de leur combinaison. La synthèse est-elle purement mécanique ou chimique? Toute la question est là. »

Pour M. Durkheim, la question est tranchée : la synthèse est chimique. Il existe vraiment un règne social, aussi distinct du règne psychique que celui-ci l'est du règne biologique, et ce dernier, à son tour, du règne minéral.

En distinguant le règne social du règne psychique, M. Durkheim n'entend pas toutefois éliminer de la sociologie l'élément mental. Fréquemment il répète que « la vie sociale est tout entière faite de représentations », mais il n'omet jamais d'ajouter que « les représentations collectives sont d'une tout autre nature que celles de l'individu ».

Ainsi, par exemple, l'ensemble des croyances et des sentiments, commun à la moyenne des membres d'une même société, forme un système déterminé qui a sa vie propre. On peut l'appeler la conscience collective. Cette conscience commune a des caractères spécifiques qui en font une réalité distincte. Les individus passent et elle reste, reliant les unes aux autres les générations successives. Elle est donc autre chose que les consciences particulières. Elle est le type psychique de la société, type qui a ses propriétés,

ses conditions d'existence, son mode de développement.

La mentalité des groupes, dit-il encore, n'est pas celle des particuliers. Jamais l'individu, à lui seul, n'aurait rien pu concevoir qui ressemblât à l'idée des dieux, aux mythes et aux dogmes des religions, à l'idée du devoir et de la discipline morale, etc. Si pourtant ces idées se sont constituées, c'est, toujours, parce que, en s'agrégeant, les âmes individuelles donnent naissance à une individualité psychique d'un genre nouveau, qui a ses manières propres de penser et de sentir.

Au surplus, en se servant de l'expression « âme collective », M. Durkheim n'entend pas du tout hypostasier la conscience collective. Il n'admet pas plus d'âme substantielle dans la société que dans l'individu. La conscience, tant individuelle que sociale, est seulement « un ensemble, plus ou moins systématisé, de phénomènes *sui generis* ».

III. Le troisième postulat est une conséquence du précédent. Si les faits sociaux sont irréductibles aux phénomènes biologiques ou psychiques, ils ne peuvent s'expliquer par ces derniers. Un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social.

La méthode, dite psychologique, ne peut donc convenir à la sociologie.

Ce fut celle des économistes. Ils avaient proclamé qu'il y a des lois sociales aussi nécessaires que les lois physiques. Mais, suivant eux, il n'y a de réel dans la société que l'individu. Une nation n'est qu'un être nominal et ses propriétés sont celles des éléments qui la composent. Les lois sociales ne seraient donc pas des faits très généraux que le savant induit de l'observation des sociétés, mais des conséquences logiques qu'il déduit de la définition de l'individu. L'économiste ne dit pas : les choses se passent ainsi,

car l'expérience l'a établi, mais : elles doivent se passer ainsi, car il serait absurde qu'il en fût autrement.

Aujourd'hui encore la méthode d'explication généralement suivie par les sociologues est essentiellement psychologique. D'après eux, il n'y a rien dans la société que des consciences particulières et ces dernières sont la source de toute l'évolution sociale. Par suite, les lois sociologiques seront un corollaire des lois plus générales de la psychologie ; l'explication de la vie collective consistera à faire voir comment elle découle de la nature humaine.

Une telle méthode, affirme M. Durkheim, n'est applicable aux phénomènes sociologiques qu'à condition de les dénaturer. Les consciences particulières, en s'unissant, donnent naissance à une réalité nouvelle, qui est la conscience de la société. Un groupe pense, veut, agit tout autrement que ne feraient ses membres, s'ils étaient isolés. Si on part de ces derniers, on ne pourra rien comprendre à ce qui se passe dans le groupe. Et toutes les fois qu'un phénomène social est directement expliqué par un phénomène psychique, on peut être assuré que l'explication est fausse. C'est dans la nature de la société elle-même, non dans celle des unités composantes, qu'il faut chercher les causes prochaines et déterminantes des faits sociaux.

Une autre erreur de méthode a été commise par certains auteurs de l'école organiciste.

Comte, en appelant la société un organisme, ne voyait dans cette expression qu'une métaphore. Spencer déclara nettement que la société est une sorte d'organisme : les cellules en s'agrégeant forment les vivants, comme les vivants en s'agrégeant entre eux forment la société.

Lilienfeld a pris cette vérité trop à la lettre. Il s'est imaginé que, pour dissiper les mystères dont sont entourées les origines et la nature des sociétés, il suffisait de transporter en sociologie les lois mieux connues de la biologie en les démarquant.

Certes, l'analogie est un précieux instrument pour la connaissance et même pour la recherche scientifique; c'est un procédé utile d'illustration et de vérification ; c'est une forme légitime de la comparaison, et la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles. Il n'était donc pas sans intérêt de signaler entre l'organisme individuel et la société une réelle analogie, car la biologie devenait pour le sociologiste un véritable trésor de vues et d'hypothèses qu'il pouvait sagement exploiter.

Mais l'analogie n'est pas une méthode de démonstration proprement dite. Le tort des sociologues biologistes est d'avoir voulu induire les lois de la sociologie de celles de la biologie. De telles inférences sont sans valeur. Entre le règne biologique et le règne social, les différences sont aussi marquées que les ressemblances. Les sociétés peuvent être comparées aux êtres vivants, parce qu'elles sont des êtres organisés, seulement l'organisation n'est que le cadre extérieur de la vie sociale et les similitudes biologiques ne nous donnent pas une représentation de ce qui en constitue le contenu. Si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer mais qu'il faut atteindre par l'observation directe.

La méthode pour étudier les phénomènes sociaux ne peut donc être le décalque d'aucune autre méthode scientifique. Elle doit être strictement sociologique.

Conclusion : « Au delà de l'idéologie des psycho-sociologues, comme au delà du naturalisme matérialiste de la socio-anthropologie, il y a place pour un naturalisme sociologique qui voit dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques et qui entreprend d'en rendre compte en respectant leur spécificité. La sociologie n'est l'annexe d'aucune autre science ; elle est elle-même une science, distincte et autonome. »

2. *L'objet de la sociologie.*

On a souvent reproché à la sociologie d'être une science vague et mal définie. M. Durkheim estime qu'elle a plus d'une fois mérité ce reproche. Si elle doit étudier, comme elle en a parfois l'ambition, tous les phénomènes qui se passent au sein des sociétés, elle n'est pas *une* science, mais *la* science. Il est nécessaire de délimiter son domaine et de préciser son objet. La première démarche du sociologue doit être de définir les choses dont il traite, c'est-à-dire les faits sociaux.

M. Durkheim attache tant d'importance aux définitions préliminaires, qu'il en a donné les règles illustrées d'exemples.

Laisser de côté l'idée, plus ou moins flottante, que nous pouvons avoir déjà du fait à définir : tel est son premier précepte. Il s'agit d'atteindre le fait lui-même, et non d'exprimer la manière dont nous nous le représentons. Il faut donc sortir de nous et nous mettre en face des choses. Cette précaution est nécessaire pour obtenir une définition objective.

Dans la pratique, toutefois, on partira du concept vulgaire. Il sert d'indicateur ; il nous informe qu'il existe quelque part un ensemble de phénomènes réunis sous une même appellation. On cherchera si, parmi les choses que connote confusément le mot vulgaire, il en est qui présentent des caractères communs. Par exemple, si parmi les faits sociaux il s'en rencontre qui possèdent en commun des caractères ayant une suffisante affinité avec ceux que connote vaguement, dans la langue, le mot de *religieux*, on les réunira sous cette rubrique, pour en faire un groupe distinct, défini par les caractères mêmes qui auront servi à le constituer.

La définition, d'autre part, devra comprendre, sans ex-

ception ni distinction, tous les phénomènes qui présentent également les mêmes caractères. Ainsi, pour définir le socialisme — et non pas seulement l'idée qu'on s'en fait — il faut dégager les traits qui se retrouvent les mêmes dans *toutes* les doctrines qualifiées et se qualifiant de socialistes.

Enfin, la matière de la définition fondamentale, on la cherchera parmi les caractères assez extérieurs pour être immédiatement visibles. Ce sont les seuls qui puissent être atteints au moment où la recherche va seulement commencer. Ceux qui sont situés plus profondément sont, sans doute, plus essentiels ; leur valeur explicative est plus haute, mais ils sont inconnus à cette phase de la science et ne peuvent être anticipés que si l'on substitue à la réalité quelque conception de l'esprit.

Il résulte de là que la définition placée au commencement de la science ne saurait avoir pour objet d'exprimer l'essence de la réalité ; elle a pour unique fonction de nous faire prendre contact avec les choses.

A plusieurs reprises, M. Durkheim nous avertit que tels sont le sens et la portée de sa définition de l'objet de la sociologie : elle n'est pas une sorte de philosophie, ni même une explication sommaire du fait social. L'auteur se propose non d'anticiper par une vue philosophique sur les conclusions de la science, mais simplement d'indiquer à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits dont elle doit traiter, afin que le savant sache les apercevoir là où ils sont et ne les confonde pas avec d'autres. Il s'agit de délimiter le champ de la recherche aussi bien que possible, non de l'embrasser dans une sorte d'intuition exhaustive.

Quelle est donc la définition que M. Durkheim a donnée du fait social ?

Mentionnons seulement pour mémoire celle qu'en passant il propose, tout au début de sa carrière de publiciste :

« Pour qu'un fait soit sociologique, il faut qu'il intéresse non seulement tous les individus pris isolément, mais la société elle-même, c'est-à-dire l'être collectif ».

Un chapitre des *Règles de la méthode* est consacré à résoudre la question : Qu'est-ce qu'un fait social ?

Il y a, dans toute société, observe M. Durkheim, un groupe déterminé de phénomènes qui se distinguent par des caractères tranchés. Ce sont des manières d'agir et de sentir, des types de conduite ou de pensée, doués d'une puissance impérative et coercitive, en vertu de laquelle ils s'imposent à l'individu, qu'il le veuille ou non. Telles les règles du droit, les maximes morales, et, dans une mesure moindre, les conventions et les usages du monde. Dans certains cas, la contrainte n'est qu'indirecte : il m'est impossible de ne pas parler leur langue avec mes compatriotes, et de ne pas employer les monnaies légales ; je me ruinerais si je travaillais avec des procédés et des méthodes industrielles de l'autre siècle. Outre ces croyances et ces pratiques constituées, présentant des formes cristallisées, l'auteur signale encore les « courants sociaux ». L'individu subit également leur ascendant. Dans une assemblée, par exemple, il se produit des mouvements d'enthousiasme, d'indignation, de pitié, capables de nous entraîner malgré nous. — A tous ces phénomènes doit être donnée et réservée la qualification de *sociaux* ; ils sont le domaine propre de la sociologie.

Un fait social se reconnaît donc au pouvoir de coercition externe qu'il exerce ou est capable d'exercer sur les individus. Et la présence de ce pouvoir se reconnaît à son tour soit à l'existence de quelque sanction déterminée, soit à la résistance que le fait oppose à toute entreprise individuelle qui tend à lui faire violence.

Bref : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure. »

Déjà, dans les *Règles de la méthode*, M. Durkheim recon-

naissait que ce critère n'est pas toujours facile à appliquer. La contrainte est aisée à constater quand elle se traduit au dehors par quelque réaction directe de la société, comme c'est le cas pour le droit, la morale, les croyances, les usages, les modes même. Mais, quand elle n'est qu'indirecte, comme celle qu'exerce une organisation économique, elle ne se laisse pas si bien apercevoir.

Aussi donne-t-il simultanément cette autre définition : « Est fait social toute manière de faire, fixée ou non, qui est générale dans l'étendue d'une société donnée, tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles. »

Leur généralité, comme telle, ne lui suffit donc pas à caractériser les phénomènes sociologiques : une pensée qui se retrouve dans toutes les consciences particulières, un mouvement que répètent tous les individus ne sont pas pour cela des faits sociaux.

Sans doute, un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun aux membres de la société, partant, s'il est général. Mais, du point de vue de M. Durkheim, s'il est général, c'est parce qu'il est collectif, bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie, parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout, parce qu'il est dans les parties.

Si l'on s'est contenté du seul caractère de généralité pour définir les phénomènes sociaux, c'est qu'on les a confondus, à tort, avec leurs incarnations individuelles. Ce qui les constitue, ce sont les croyances, les tendances, les pratiques du groupe pris collectivement. Les formes, que revêtent les états collectifs en se réfractant chez les individus, sont choses d'une autre espèce. Entre les deux ordres de faits il y a dualité de nature : le phénomène social est une réalité *sui generis*, distincte de ses répercussions individuelles.

On peut donc définir le fait social par la diffusion qu'il présente à l'intérieur du groupe, pourvu qu'on ait soin

d'ajouter, comme seconde et essentielle caractéristique, qu'il existe indépendamment des formes individuelles qu'il prend en se diffusant.

« Puisqu'il n'y a rien dans la société que des individus, comment, a-t-on demandé, peut-il y avoir quelque chose en dehors d'eux ? »

Dans un certain nombre de cas, répond M. Durkheim, nous pouvons directement constater l' « extériorité » des faits sociaux. Dans d'autres, nous pouvons établir par induction leur réalité objective. Et, à l'appui, il donne des exemples.

Parfois, le fait social se matérialise jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Ainsi un type déterminé d'architecture est un phénomène social : il est incarné en partie dans des édifices qui sont des réalités indépendantes des individus. Pareillement les voies de communication et de transport, les instruments et les machines qui expriment l'état de la technique, le système des monnaies, les instruments de crédit, les pratiques suivies dans une profession, le langage écrit. M. Durkheim signale ensuite les formules où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit. Ici, certaines manières d'agir ou de penser ont acquis une sorte de consistance et se trouvent comme isolées des événements particuliers qui les reflètent. Elles prennent une forme sensible qui leur est propre : règles juridiques ou morales qui définissent nos devoirs, articles de foi des sectes religieuses. Il cite encore, dans le même ordre, les aphorismes et dictons populaires, les codes de goût que dressent les écoles littéraires. — Dans tous ces cas, la réalité extérieure du fait social est immédiatement donnée à l'observation.

D'autres fois on peut, « par un artifice de méthode », dissocier les faits sociaux et leurs formes individuelles. Par exemple : chaque peuple a une natalité, une nuptialité, une criminalité, etc., qui sont constantes tant que les circonstances restent les mêmes, mais qui varient d'un peu-

ple à l'autre. Cette constance implique qu'il existe des tendances collectives extérieures aux individus, des « courants » qui les poussent, avec une force inégale suivant les temps et les pays, l'un au mariage, un autre au suicide ou à une natalité plus ou moins forte. La statistique fournit le moyen d' « isoler » ces courants ; ceux-ci sont en effet figurés par le taux de la natalité, de la nuptialité, des suicides. Les chiffres de la statistique démontrent la réalité de ces courants en même temps qu'ils en mesurent l'intensité.

M. Durkheim a fait d'un de ces courants, du « suicidogène », une étude spéciale. Les individus, qui composent une société, changent d'une année à l'autre et cependant le nombre des suicidés est le même, tant que le groupe ne change pas. Les causes, qui fixent le contingent des morts volontaires pour une société, doivent donc être indépendantes des individus, puisqu'elles gardent la même énergie, quels que soient les sujets particuliers sur lesquels s'exerce leur action. Il faut reconnaître par conséquent qu'il existe, dans le milieu social, une force dont l'intensité plus ou moins grande fait le nombre plus ou moins élevé des suicides particuliers. Et cette tendance collective n'est pas une entité verbale, mais une réalité, extérieure aux individus, et qui les pénètre et s'impose à eux ; son existence se prouve par la constance de ses effets.

Tout en définissant subsidiairement les faits sociaux par « la généralité combinée avec l'objectivité », M. Durkheim ajoute immédiatement que cette seconde formule n'est qu'une autre expression de la première : si une manière de se conduire, qui existe extérieurement aux consciences individuelles, se généralise, ce ne peut être qu'en s'imposant. Aussi la contrainte reste-t-elle, à ses yeux, la caractéristique de tout phénomène social. « Nous faisons, dit-il, consister les faits sociaux en des manières d'agir ou de penser, reconnaissables à cette particularité qu'elles sont susceptibles d'exercer sur les consciences particulières une influence coercitive... »

Après avoir souvent et énergiquement défendu l'exactitude de sa définition, M. Durkheim s'est résigné à en reconnaître les lacunes.

Il a déjà avoué qu'elle ne répond pas aux besoins d'une bonne définition initiale. Celle-ci ne doit se servir que de « caractéristiques immédiatement discernables ». Or il y a bien des cas où « le caractère de contrainte n'est pas facilement reconnaissable ».

« Nous acceptons, dit-il encore, le reproche fait à notre définition de ne pas exprimer tous les caractères du fait social et, par suite, de n'être pas la seule possible. Il n'y a rien d'inconcevable à ce qu'il puisse être caractérisé de plusieurs manières différentes, car il n'y a pas de raison pour qu'il n'ait qu'une seule propriété distinctive. Le pouvoir coercitif que nous lui attribuons est même si peu le tout du fait social, qu'il peut présenter également le caractère opposé ».

Finalement, après avoir insisté une dernière fois sur la « réalité objective » des faits sociaux, il adopte, pour les définir, la formule de MM. Mauss et Fauconnet : « Au fond, ce qu'il y a de plus essentiel dans la notion de la contrainte sociale, c'est que les manières collectives d'agir ou de penser ont une réalité en dehors des individus qui, à chaque moment du temps, s'y conforment. Ce sont des choses qui ont leur existence propre. L'individu les trouve toutes formées. Il est bien obligé d'en tenir compte. Il y a un mot qui exprime assez bien cette manière d'être très spéciale : c'est celui d'*institution*. On peut, en effet, appeler « institutions » toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité. La sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement. » — Mais, rien dans cette formule, « n'indique à quels signes extérieurs il est possible de reconnaître les faits sur lesquels doit porter la recherche du sociologue » : c'est-à-dire que ce n'est même plus une « définition ». —

Comment s'expliquer ces hésitations de M. Durkheim, passant d'une définition à l'autre et finissant par se rallier tout à coup, comme las de discuter, à la formule, vague à tout le moins et insuffisante comme définition, proposée par deux de ses collaborateurs de l'*Année sociologique ?* Les règles tracées par lui-même n'étaient-elles pas excellentes ? Se libérer l'esprit de toute prénotion ; se mettre en face des choses ; passer en revue les faits dits sociaux, tous sans exception ; les comparer ; relever leurs traits extérieurs communs : ce programme, observé de point en point, ne devait-il pas donner un résultat satisfaisant, définitif, et permettre de déterminer aux yeux de tous, de délimiter avec netteté, de circonscrire avec précision, l'objet de la sociologie ?

Certes, mais de suivre le programme doit être malaisé, à en juger d'après le nombre des échecs enregistrés par M. Durkheim. Il n'est peut-être pas un sociologue qui n'ait péché contre les canons décrétés par l'auteur des *Règles de la méthode.* Depuis les grands précurseurs, Comte, Spencer, Stuart Mill, jusqu'aux contemporains déjà réputés, tous ont failli : le vice le plus commun de leurs définitions, c'est le manque d'objectivité.

Voici Spencer, par exemple. Il fait des sociétés l'objet de la science et les définit : « une société n'existe que quand, à la juxtaposition, s'ajoute la coopération ». Mais cette définition n'est pas l'expression d'un fait immédiatement visible et que l'observation suffit à constater ; c'est une « vue de l'esprit ». Impossible de savoir, par une simple inspection, si réellement la coopération est le tout de la vie sociale. Spencer n'a pas commencé par observer toutes les manifestations de l'existence collective et montré qu'elles sont toutes des formes diverses de la coopération. Sa manière de concevoir la réalité sociale s'est substituée à cette réalité. Il définit non pas la société mais l'idée qu'il s'en fait. Sans doute, dans sa sociologie, il affecte de procéder empiriquement, en accumulant les faits, mais les faits semblent bien n'être

là que pour faire figure d'arguments. Ils ne servent qu'à illustrer des analyses de notions et tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine spencérienne peut être immédiatement déduit de sa définition de la société.

Jusqu'à présent, les règles de M. Durkheim lui ont beaucoup servi pour juger — et condammer — les tentatives de ses prédécesseurs. Elles auront réalisé pleinement leur but, quand leur auteur aura réussi à s'en inspirer lui-même, pour définir l'objet de la sociologie. Ce jour-là, M. Durkheim se trouvera avoir joint à l'autorité du précepte le prestige de l'exemple.

La vérité est qu'il n'a pas encore évité l'écueil sur lequel il reproche à tous les autres d'avoir échoué. Lui non plus ne s'est pas mis en face des choses pour les observer : il a simplement analysé un concept. Il n'a pas comparé la masse des phénomènes sociologiques pour en dégager les traits communs : il a choisi parmi eux quelques exemples destinés à illustrer une notion préexistante dans son esprit. Il n'a pas désigné les faits sociaux par quelqu'une de leurs particularités extérieures, immédiatement apparente : il en exprime d'emblée une « caractéristique essentielle [1] ».

Celle de ses formules préférées, qui définit les phénomènes sociologiques par leur « extériorité », est déduite de ce que nous présentions plus haut comme son second postulat fondamental : Un tout, ainsi raisonne-t-il, n'est pas identique à la somme de ses parties. Donc la société est autre chose que la collection de ses membres. Donc les phénomènes sociaux n'ont pas les individus pour substrat : ils sont

1. « Puisque la caractéristique essentielle des phénomènes sociologiques consiste dans le pouvoir qu'ils ont d'exercer, du dehors, une pression sur les consciences individuelles, c'est qu'ils n'en dérivent pas et que, par suite, la sociologie n'est pas un corollaire de la psychologie. Car cette puissance contraignante témoigne qu'ils expriment une nature différente de la nôtre ; elle est un produit de forces qui dépassent l'individu et dont il ne saurait, par conséquent, rendre compte. Ce n'est pas de lui que peut venir cette poussée extérieure qu'il subit ; ce n'est donc pas ce qui se passe en lui qui la peut expliquer. »

une réalité *sui generis*, phénoménale, il est vrai, mais extérieure aux individus. — Ce travail mental terminé, M. Durkheim s'est tourné du côté des faits, pour y chercher quelques exemples confirmatifs.

A ses contradicteurs, qui contestent « l'extériorité » des faits sociaux, il répond, plus d'une fois, par une simple argumentation *a priori*, essayant de justifier sa définition par une pure analyse dialectique [1].

Son autre formule favorite a pour origine une observation

1. « L'extériorité des tendances collectives, dit-il, n'a rien de surprenant pour quiconque a reconnu l'hétérogénéité des états individuels et des états sociaux. En effet, par définition, les seconds ne peuvent venir à chacun de nous que du dehors, puisqu'ils ne découlent pas de nos prédispositions personnelles ; étant faits d'éléments qui nous sont étrangers, ils expriment autre chose que nous-mêmes. » — Et ailleurs : « Pour qu'il y ait fait social, il faut que plusieurs individus aient mêlé leur action et que cette combinaison ait dégagé quelque produit nouveau. Et comme cette synthèse a lieu en dehors de chacun de nous (puisqu'il y entre une pluralité de consciences), elle a nécessairement pour effet de fixer, d'instituer hors de nous de certaines façons d'agir et de certains jugements qui ne dépendent pas de chaque volonté particulière prise à part. » — Ou bien : « Toutes les fois que des éléments quelconques, en se combinant, dégagent, par le fait de leur combinaison, des phénomènes nouveaux, il faut bien concevoir que ces phénomènes sont situés, non dans les éléments, mais dans le tout formé par leur union. Appliquons ce principe à la sociologie. Si cette synthèse *sui generis* que constitue toute société dégage des phénomènes nouveaux, différents de ceux qui se passent dans les consciences solitaires, il faut bien admettre que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit, et non dans ses parties, c'est-à-dire dans ses membres. Ils sont donc, en ce sens, extérieurs aux consciences individuelles considérées comme telles. On ne peut les résorber dans les éléments sans se contredire, puisque, par définition, ils supposent autre chose que ce que contiennent ces éléments. Les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques ; ils ont un autre substrat. — Ou encore : « Si l'on peut dire, à certains égards, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours. Une synthèse chimique se produit qui unifie les éléments synthétisés et, par cela même, les transforme. Puisque cette synthèse est l'œuvre du tout, c'est le tout qu'elle a pour théâtre. La résultante qui s'en dégage est dans l'ensemble, de même qu'elle est par l'ensemble. Voilà en quel sens elle est extérieure aux particuliers. »

incomplète. — Ses premières explorations scientifiques se firent dans la direction de la sociologie morale et religieuse. Le droit, la morale, la religion lui semblaient « les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective », leur objet est d' « assurer l'équilibre de la société » ; ce sont « les trois grandes fonctions régulatrices de l'organisme social ». Or, il fut frappé du caractère impératif de ces divers phénomènes : les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, sont investies d'un ascendant en vertu duquel elles s'imposent à l'individu. M. Durkheim les définit même en disant que les faits moraux et juridiques sont des « règles de conduite sanctionnées » et que les phénomènes religieux consistent en « croyances et en pratiques obligatoires ».

Ayant relevé le caractère coercitif dans les premiers faits sociaux qu'il rencontre sur son chemin, il présuma que tous les autres faits devaient présenter la même particularité : « Si le caractère d'obligation et de contrainte est si essentiel à ces faits, si éminemment sociaux, combien il est vraisemblable, avant tout examen, qu'il se retrouve également, quoique moins visible, dans les autres phénomènes sociologiques ! Car il n'est pas possible que des phénomènes de même nature diffèrent à ce point que les uns pénètrent l'individu du dehors et que les autres résultent d'un processus opposé ».

Pour nous résumer : une de ses formules de prédilection est le produit d'une déduction ; l'autre est issue d'une induction précipitée. Aucune n'est ce que M. Durkheim prétend, à savoir « un simple résumé des données immédiates de l'observation ».

3. *Les problèmes.*

« Excepté M. Durkheim et son école, écrit M. Lévy-Brühl, les sociologues contemporains portent moins leurs efforts sur la connaissance précise de certains faits et de

certaines lois, que sur l'intelligibilité du vaste ensemble qui s'offre à leur étude. »

C'est, au moins en ce qui concerne les intentions de M. Durkheim, à peu près exact. Car, dans ses premiers écrits, il admettait, à côté des sciences sociales particulières, une « sociologie générale qui a pour objet d'étudier les propriétés générales de la vie sociale » ; notamment « la formation de la conscience collective, le principe de la division du travail, le rôle et les limites de la sélection naturelle et de la concurrence vitale au sein des sociétés, la loi de l'hérédité ou de la continuité dans l'évolution sociale ». « N'y a-t-il pas là, demandait-il, matière à de belles généralisations ? » Il rattachait à cette science les travaux de Comte, Shaeffle, Spencer, Lilienfeld, Le Bon, Gumplovicz, Siciliani. — On doit assurément y rattacher sa propre étude sur *la Division du travail.*

Mais bientôt il signala ce qu'avaient de défectueux les conceptions comtiste et spencérienne.

Dans la pensée de Comte, le problème de la sociologie consiste à déterminer la loi selon laquelle se fait le développement de la société humaine en général. L'humanité, d'après lui, forme un tout qui progresse en ligne droite ; les différentes sociétés, les nations les plus sauvages et les peuples les plus civilisés ne sont que des étapes successives de cette évolution rectiligne dont la sociologie recherche la loi.

La doctrine comtiste, posant en principe que l'humanité poursuit toujours et partout un seul et même but, repose sur un postulat radicalement erroné. En fait, l'humanité n'est qu'un être de raison, un terme générique désignant l'ensemble des sociétés humaines. Les tribus, les nations, les Etats particuliers sont les seules et véritables réalités historiques dont la science sociale doive et puisse s'occuper. Ce sont ces diverses individualités collectives qui naissent et qui meurent, qui progressent et qui régressent ; et l'évo-

lution du genre humain n'est que le système complexe de ces évolutions particulières. Or, il s'en faut qu'elles se fassent toutes dans la même direction et qu'elles s'ajustent exactement comme les tronçons d'une même droite. L'humanité s'est engagée simultanément dans des voies différentes ; elle ressemble à une immense famille dont les branches, de plus en plus divergentes les unes des autres, se seraient peu à peu détachées de la souche commune pour vivre d'une vie propre.

En réduisant la sociologie à un seul problème, Comte l'empêchait d'ailleurs de progresser. Sa « dynamique sociale » tient tout entière dans la loi des trois états. Les disciples n'ont pu que répéter rituellement les formules du maître, en les illustrant certes d'exemples nouveaux, mais sans faire de découvertes véritables. La science était achevée, à peine fondée.

Spencer détermine avec plus de précision que Comte l'objet de la science sociale : il distingue des types sociaux différents et, dans le problème sociologique, des questions spéciales.

Cependant, il fait moins œuvre de sociologiste que de philosophe. Sa grande préoccupation est de démontrer que les sociétés, comme le reste du monde, se développent conformément à la loi de l'évolution universelle. Les faits l'intéressent, en tant qu'ils peuvent servir d'arguments à l'hypothèse évolutionniste. Ne les étudiant pas pour eux-mêmes, dans le seul but de les connaître, il les observe d'une manière hâtive. Sa sociologie est comme une vue des sociétés à vol d'oiseau.

L'échec des essais de synthèse de Comte et de Spencer démontrait la nécessité de laisser là les dissertations sur la nature des sociétés, sur les rapports du règne social et du règne biologique, sur la marche du progrès. Il fallait en venir aux études de détail et de précision et limiter l'étendue des recherches.

Par son livre *Le Suicide*, M. Durkheim s'efforça d' « ouvrir pour la sociologie l'ère de la spécialité ».

Le plus souvent, dit-il dans sa préface, la sociologie ne se pose pas de problèmes déterminés. Au lieu de se donner pour tâche de porter la lumière sur une portion restreinte du champ social, elle recherche de préférence les brillantes généralités, où toutes les questions sont passées en revue sans qu'aucune soit expressément traitée. Pareille méthode ne saurait aboutir à rien d'objectif. Ces généralisations, aussi vastes que hâtives, ne sont susceptibles d'aucune sorte de preuve. Tout ce qu'on peut faire, c'est de citer, à l'occasion, quelques exemples favorables qui illustrent l'hypothèse proposée; mais une illustration ne constitue pas une démonstration. Il faut que le sociologue, au lieu de se complaire en méditations métaphysiques à propos des choses sociales, « prenne pour objet de ses recherches des groupes de faits nettement circonscrits, qui puissent être, en quelque sorte, montrés du doigt, dont on puisse dire où ils commencent et où ils finissent, et qu'il s'y attache fermement. »

Ce louable effort eut pour lendemain une rechute. M. Durkheim céda de nouveau à l'attirance des problèmes indéfinis, dont l'objet n'est ni limité dans le temps ni borné dans l'espace. Et il s'en excusa comme d'une nécessité presque inévitable. « Dans l'état actuel des sciences sociales, dit-il au début d'une étude sur l'évolution pénale, on ne peut le plus souvent traduire en formule intelligible que les aspects les plus généraux de la vie collective. Sans doute, on n'arrive ainsi qu'à des approximations parfois grossières, mais qui ne laissent pas d'avoir leur utilité, car elles sont une première prise de l'esprit sur les choses et, si schématiques qu'elles puissent être, elles sont la condition préalable et nécessaire de précisions ultérieures. »

Depuis lors il a jeté l'alarme et, notamment dans un rap-

port envoyé en 1904 à la *Sociological Society* de Londres, il a dénoncé les « perilous tendencies » de la sociologie contemporaine.

La littérature sociologique, si abondante depuis une vingtaine d'années, est en recul plutôt qu'en progrès. Dans la plupart des systèmes, journellement construits, toute la science est ramenée à un seul et unique problème. Comme chez Comte, comme chez Spencer, il s'agit encore de découvrir la loi qui domine l'évolution sociale dans son ensemble : loi d'imitation, loi d'adaptation, lutte pour la vie, lutte entre les races, action du milieu physique, etc. A voir cette recherche de la loi suprême, on ne peut s'empêcher de penser aux alchimistes d'autrefois en quête de la pierre philosophale.

Les sociologues récents se complaisent dans le flou des spéculations vagues. En faisant de la sociologie la science de l'association *in abstracto*, MM. Giddings et Simmel la condamnent aux généralités imprécises. MM. Tarde, Gumplovicz, Ward érigent l'indétermination en principe. Leur sociologie n'est plus de la science. C'est un mode très particulier de spéculation, intermédiaire entre la philosophie et la littérature, où quelques idées théoriques, très générales, sont promenées à travers tous les problèmes possibles.

Si les études sociologiques se trouvent aujourd'hui dans un état alarmant ; si elles donnent l'impression d'un piétinement sur place qui ne pourrait se prolonger sans les discréditer, c'est que chaque sociologue a pour objectif de se faire une théorie complète de la société. Des systèmes d'une telle ampleur ne peuvent évidemment consister qu'en vues de l'esprit, qui ont le grave inconvénient de tenir à la personnalité, au tempérament de chaque auteur.

La science positive de la société doit incontestablement être appliquée à la totalité des faits sociaux sans exception. Mais un tout aussi hétérogène ne saurait être étudié en bloc. Essayer de l'embrasser d'un coup et dans son ensemble, c'est se résigner à l'apercevoir en gros et sommairement,

c'est-à-dire confusément. Ce n'est pas à coups d'intuitions rapides qu'on découvrira les lois d'une réalité aussi complexe que vaste. Pour arriver peu à peu à la maîtriser il est nécessaire que les travailleurs se partagent la tâche. Or, une telle coopération n'est possible que si les problèmes sortent de cette généralité indivise pour se différencier et se spécialiser. —

A quels chefs se ramènent les problèmes que la science positive des sociétés doit résoudre ?

M. Durkheim n'a pas toujours eu là-dessus le même sentiment.

Dans la leçon d'ouverture de son cours, il assigne à la sociologie comme tâche principale, sinon unique, l'étude du rôle social des institutions.

Il affectionnait à cette époque les métaphores biologiques et s'exprimait comme suit : « Chaque groupe de phénomènes peut être examiné à deux points de vue. On peut en étudier soit les fonctions, soit la structure ; c'est-à-dire faire de la physiologie ou de la morphologie. Nous nous tiendrons, déclarait-il, presque exclusivement au point de vue physiologique. »

Les raisons de cette préférence ? D'abord les formes de la vie sociale offrent moins de prise à l'observation scientifique. Elles sont plus difficilement accessibles, parce qu'elles ont quelque chose de flottant et d'indéterminé ; il y a une certaine souplesse de structure dans les organes de la société : les institutions, une fois créées, servent à des fins que nul n'avait prévues et en vue desquelles par conséquent on ne les avait pas organisées. Que de mœurs, par exemple, que de pratiques sont encore aujourd'hui ce qu'elles étaient autrefois, quoique le but et la raison d'être en aient changé ! Ce n'est donc pas par la morphologie qu'il convient de commencer.

Ensuite, les formes de la vie sociale ont moins d'importance et d'intérêt, car elles ne sont qu'un phénomène secon-

daire et dérivé. Les institutions résultent de la vie sociale et ne font que la traduire au dehors par des symboles apparents. Dans le règne social surtout, il est vrai de dire que la structure suppose la fonction et en dérive. La structure, c'est la fonction consolidée, c'est l'action devenue habitude et qui s'est cristallisée. Si donc on ne veut pas voir les choses sous leur aspect le plus superficiel ; si l'on désire les atteindre dans leurs racines, c'est à l'étude des fonctions qu'il faudra surtout s'appliquer.

En conséquence, le sociologue doit considérer les faits économiques, l'Etat, la morale, le droit et la religion comme autant de fonctions de l'organisme social. Il déterminera le rôle du droit et de la morale. Il recherchera l'influence régulatrice de la religion sur les sociétés ; peu lui importent les cultes et leurs formes : cela regarde l'histoire des religions qui doit rester distincte de la sociologie.

Dans les *Règles de la méthode*, une nouvelle préoccupation passe à l'avant-plan : celle de l'étude génétique, ou de la recherche des « causes efficientes » des faits et des institutions.

La plupart des sociologues, dit M. Durkheim, croient avoir rendu compte des phénomènes, dès qu'ils ont montré quel rôle ils jouent, à quel besoin social ils apportent satisfaction. C'est, remarque-t-il, confondre deux questions très différentes : « Faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né, ni comment il est ce qu'il est, car les emplois auxquels il sert, supposent les propriétés scientifiques qui le caractérisent, mais ne les créent pas. Le besoin que nous avons des choses ne peut pas les tirer du néant ; c'est de causes d'un autre genre qu'elles tiennent leur existence. »

Pour établir qu'il y a là deux ordres de recherches distincts, M. Durkheim signale qu'un fait peut exister sans servir à rien ; après avoir cessé d'être utile, il continue à « survivre » par la seule force de l'habitude. Parfois même une pratique ou une institution sociale change de fonction, sans,

pour cela, changer de nature ; c'est que l'organe est indépendant de la fonction : tout en restant le même, il peut servir à des fins différentes. Les causes, qui le font être, sont donc indépendantes des fins auxquelles il sert.

M. Durkheim conclut : « Quand on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit. Et non seulement ces deux ordres de problèmes doivent être disjoints, mais il convient, en général, de traiter le premier avant le second, car cet ordre correspond à celui des faits. »

En ajoutant ainsi la recherche des causes à celle des fonctions, M. Durkheim élargissait le champ d'exploration de la science. Auparavant la sociologie juridique, par exemple, se contentait de déterminer le rôle social du droit. Désormais le sociologue considérera de deux points de vue différents les règles du droit et de la morale.

Il se tournera d'abord vers le passé, tâchant d'atteindre les origines ; il cherchera la manière dont le droit s'est progressivement constitué ; il le considérera dans la suite de son évolution, pour découvrir les éléments dont il est composé : étude génétique,

D'autre part, il prendra les règles toutes constituées, les fixant à un instant précis du temps ; et il observera la manière dont, une fois formées, elles sont appliquées par les hommes, mesurant et le degré d'autorité qu'elles ont à ce moment sur les consciences et les causes qui font varier l'étendue de cette autorité. C'est-à-dire qu'ici il entreprendra de déterminer les conditions non plus de leur formation mais de leur fonctionnement.

En même temps qu'il insiste sur la nécessité d'étudier, de préférence, ce qu'il appelle les « causes efficientes » des phénomènes, M Durkheim revient à la morphologie, d'abord négligée. Il lui donne, cette fois, une compréhension plus

ample, signale sa fondamentale importance et présente son objet comme le plus immédiatement accessible à l'investigation du sociologue.

La vie sociale, dit-il, repose sur un substrat qui est déterminé dans sa grandeur comme dans sa forme. Ce qui le constitue, c'est la masse des individus qui composent la société, la manière dont ils sont disposés sur le sol, la nature et la configuration des choses de toute sorte qui affectent les relations collectives. Suivant que la population est plus ou moins considérable, plus ou moins dense ; suivant qu'elle est concentrée dans les villes ou dispersée dans la campagne ; suivant la façon dont les villes et les maisons sont construites ; suivant que l'espace occupé par la société est plus ou moins étendu ; suivant ce que sont les frontières qui le limitent, les voies de communication qui le sillonnent, le substrat social est différent.

La science de ce substrat est la morphologie sociale ; son objet, ce sont les « formes sensibles, matérielles, des sociétés ». Elle ne se contente pas de décrire ces formes ; elle peut, et doit être « explicative ». Elle doit rechercher en fonction de quelles conditions varient l'aire politique des peuples, la nature et l'aspect de leurs frontières, l'inégale densité de la population ; elle doit se demander comment sont nés les groupements urbains, quelles sont les lois de leur évolution, comment ils se recrutent, quel est leur rôle. Elle ne considère pas seulement le substrat social tout formé pour en faire une analyse ; elle l'observe en voie de devenir pour montrer comment il se forme.

D'où vient cette prépondérance accordée du même coup à la sociologie génétique et à la morphologie sociale, primitivement moins estimées ?

Elle s'explique par l'évolution interne des idées de M. Durkheim ; elle est le résultat d'un lent travail mental, l'aboutissant d'une série parfois hésitante de déductions logiques. Le postulat initial de sa conception sociologique s'est précisé

peu à peu ; il a déroulé, anneau par anneau, la chaîne de ses conséquences.

Le point de départ est ce principe qu'un tout n'est pas identique à la somme de ses parties.

La société est donc une réalité *sui generis*. L'être social a sa vie propre, sa mentalité particulière. Il sent, pense, veut et agit tout autrement que ses éléments composants. Expliquer les manifestations de l'âme collective par la psychologie individuelle, serait méconnaître leur spécificité.

Or, on s'expose à cette méprise, si l'on restreint le problème sociologique à la recherche des fonctions. On se figure alors facilement que la cause déterminante des faits sociaux est l'anticipation mentale de leurs résultats utiles, la prévision, claire ou confuse, des services qu'ils rendent. On finit par attribuer leur origine aux désirs, aux besoins, aux efforts des individus. Et voilà la sociologie résorbée dans la psychologie et, du coup, perdant son autonomie.

Le sociologue doit au contraire voir, dans les faits sociaux, non l'expression d'idées ou de sentiments individuels connus, mais le produit de « forces obscures ». De les découvrir doit être sa principale ambition. Elles sont les « causes efficientes » des phénomènes.

Dans quelle direction les chercher ? Puisque la cause doit être proportionnée à son effet, les manifestations de la vie collective doivent avoir leur origine dans la collectivité elle-même. Les causes des phénomènes sociaux sont internes à la société. La société est le principe des faits dont elle est le théâtre. C'est du milieu social lui-même que vient l'impulsion qui détermine les transformations sociales.

Ce sont donc les propriétés de ce milieu qu'il faut étudier ; et, de toutes, sa structure est la plus importante aux yeux de M. Durkheim : « Les faits de morphologie sociale jouent dans la vie collective et, par suite, dans les explications sociologiques, un rôle prépondérant. En effet, si la condition déterminante des phénomènes sociaux consiste

dans le fait même de l'association, ils doivent varier avec les formes de cette association, c'est-à-dire suivant les manières dont sont groupées les parties constituantes de la société. La constitution du substrat social affecte, directement ou indirectement, tous les phénomènes sociaux, de même que tous les phénomènes psychiques sont en rapports, médiats ou immédiats, avec l'état du cerveau. »

Les problèmes, ressortissant à la sociologie, se trouvent ainsi ramenés finalement à trois groupes. Et M. Durkheim les énumérera dans cette formule : « La sociologie est la science des sociétés considérées à la fois dans leur organisation, dans leur fonctionnement et dans leur devenir. »

4. *La méthode.*

Dans les *Règles de la méthode sociologique,* M. Durkheim a seulement « traduit en préceptes la technique qu'il s'était faite dans ses premiers essais ». Il faut donc mettre aussi à contribution ses travaux postérieurs, si l'on ne veut donner de sa solution du problème méthodologique un exposé incomplet.

Ses *Règles,* au surplus, n'ont pas la prétention d'être définitives. « Résumé d'une pratique personnelle et forcément restreinte », elles sont « destinées à être réformées dans l'avenir ». Les méthodes, dit-il, changent à mesure que la science avance ; elles ne sont jamais que provisoires.

Sous cette réserve, quelles sont les étapes déjà indiquées, de la voie à suivre par qui adopte le point de départ de M. Durkheim ?

I. Le sociologue, désireux de faire œuvre scientifique, doit, comme Descartes jadis, débuter par le doute méthodique.

Les hommes n'ont pas attendu l'avènement de la science

sociale pour se faire des idées sur le droit, la morale, la famille, l'État ; car ils ne pouvaient s'en passer pour vivre. Ces idées se sont formées au hasard et sans méthode, après des examens sommaires, superficiels. Produits d'une réflexion incompétente et mal informée, elles ne sont pas les substituts légitimes des choses. On ne découvrira jamais, en les élaborant, les lois de la réalité.

Et cependant ces prénotions vulgaires, substituées aux choses, devinrent la manière propre de la sociologie. Comte et Spencer prirent pour point de départ les représentations subjectives qu'ils avaient, l'un du progrès de l'humanité, l'autre de la société ; ils ont fait de l'analyse idéologique plutôt qu'une science de réalités. Aujourd'hui encore, en morale et en économie politique, on perpétue leurs errements. De sorte que « jusqu'à présent la sociologie a, plus ou moins exclusivement, traité non de choses mais de concepts ».

Économistes et sociologues ne semblent pas s'en douter. Dans l'état actuel de la science, opine M. Durkheim, nous ne savons pas avec certitude ce que sont la propriété, le contrat, la peine, la responsabilité, la souveraineté, la liberté politique, la démocratie, le socialisme, etc. Cela n'empêche qu'on emploie constamment ces mots comme s'ils correspondaient à des choses bien connues. Nous ignorons presque complètement les causes dont dépendent les principales institutions sociales, les fonctions qu'elles remplissent, les lois de leur évolution. Et pourtant, dans les ouvrages de sociologie, on dogmatise sur tous les problèmes et l'on croit pouvoir prestement atteindre l'essence même des phénomènes les plus complexes. De semblables théories expriment évidemment, non les faits qui ne sauraient être épuisés avec cette rapidité, mais la notion qu'en avait l'auteur antérieurement à la recherche.

Il est temps que la sociologie « passe du stade subjectif à la phase objective ». Le doute méthodique est la condition première de cette évolution. Le sociologue commen-

cera donc par écarter systématiquement toutes les « prénotions » ; il s'interdira l'emploi de concepts « formés en dehors de la science » ; il abordera l'étude des faits sociaux, en prenant pour principe qu'il ignore absolument ce qu'ils sont ; il pénétrera dans le monde social avec la conscience qu'il s'engage dans l'inconnu.

II. L'esprit libéré de tout préjugé, « on ne prendra jamais pour objet de recherches qu'un groupe de phénomènes, préalablement définis par certains caractères extérieurs qui leur sont communs[1]. »

Les faits sociaux, on nous l'a déjà dit, ont une réalité objective : ils sont des « choses », l'unique « *datum* » offert au sociologue. Nous ne pouvons en acquérir une notion adéquate par simple analyse mentale. Renonçant à la méthode idéologique, le sociologue observera donc les faits ; il les étudiera « du dehors », en passant progressivement des caractères les plus extérieurs et les plus immédiatement accessibles aux moins visibles et aux plus profonds. — A cette fin, il classera d'abord les phénomènes, en réunissant sous une même rubrique, tous ceux qui sont dotés des mêmes particularités apparentes. Chaque groupe, formant un objet d'études distinct, sera défini par les caractères communs aux faits qui le constituent. Par exemple, un certain nombre d'actes présentent tous ce trait extérieur que, une fois accomplis, ils déterminent de la part de la société cette réaction particulière nommée la peine ; on formera de ces actes un groupe *sui generis* auquel on imposera une même rubrique ; on appellera crime tout acte puni, et on fera du crime ainsi défini l'objet d'une science spéciale, la Criminologie.

Faute de ces définitions préalables et rigoureusement objectives, les travaux de sociologie sont généralement

1. Voir plus haut, page 28, les règles de la définition.

imprécis. On s'y contente d'employer les notions courantes, trop souvent ambiguës.

Sans doute les définitions nouvelles que le sociologue devra formuler, ne cadreront pas toujours avec les idées reçues ; parfois même elles heurteront les préjugés traditionnels [1]. Mais « il n'importe ». La science a besoin de concepts qui expriment adéquatement les choses telles qu'elles sont ; la notion vulgaire « grossièrement formée » est suspecte d'inexactitude. Il faut de toutes pièces constituer des concepts nouveaux, appropriés aux besoins de la science et exprimés à l'aide d'une terminologie spéciale.

M. Lévy-Brühl rend, en termes différents, la même pensée : « Ce ne sont pas les faits qui manquent le plus aux sociologues. Ce qui leur fait défaut, c'est de savoir substituer aux schèmes traditionnels d'autres cadres plus favorables à leurs recherches, c'est de découvrir les plans de clivage qui feraient apparaître les lois... Une longue période sera employée à la redistribution de la matière de la science sociale. Presque toujours cette redistribution séparera ce que nous rapprochions, rapprochera ce que nous séparions. Ici, l'imagination du savant joue un rôle capital. Toutes les hardiesses lui sont permises, pourvu qu'elles réussissent, je veux dire pourvu que ses hypothèses soient fécondes. » (P. 189.)

1. Par exemple : « Un acte est criminel quand il offense les états forts et définis de la conscience collective : Cette proposition exprime non pas une des répercussions du crime, mais sa propriété essentielle... Il ne faut pas dire qu'un acte froisse la conscience commune parce qu'il est criminel, mais qu'il est criminel parce qu'il froisse la conscience commune. Nous ne le punissons pas parce qu'il est un crime, mais il est un crime parce que nous le punissons. » (*Div. du trav. soc.*, p. 48.) Le ton de ces affirmations s'est, il est vrai, adouci dans une publication postérieure : « Non, ce n'est pas la peine qui fait le crime ; c'est pair elle qu'il se révèle extérieurement à nous ; c'est d'elle qu'il faut partir si nous voulons arriver à le comprendre. » (*Règles*, p. 53.)

III. Quand le sociologue entreprendra d'explorer un ordre quelconque de faits sociaux, il s'efforcera d'appréhender ces faits « par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles ». —

Les phénomènes sociaux [1] ont, en effet, une existence propre, indépendante, en dehors de leurs répercussions individuelles. Qu'on se rappelle les exemples favoris de M. Durkheim : le droit se trouve dans les codes ; les mouvements de la vie quotidienne s'inscrivent dans les chiffres de la statistique, dans les monuments de l'histoire ; les modes, dans les costumes ; les goûts, dans les œuvres d'art ; les habitudes collectives s'expriment sous des formes définies : règles morales, dictons populaires, proverbes, faits de structure sociale.

Ces textes, ces chiffres, ces institutions, ces pratiques sont « de la vie sociale consolidée, cristallisée ». Ils sont les matériaux que le sociologue mettra en œuvre. Ne changeant pas avec les diverses applications qui en sont faites, ils constituent un objet fixe, le point d'appui permanent, nécessaire aux investigations scientifiques ; ils ne laissent pas de place aux impressions subjectives : une règle de droit est ce qu'elle est, et il n'y a pas deux manières de la percevoir.

Au contraire les événements particuliers, qui incarnent la vie sociale, n'ont pas la même physionomie d'une fois à l'autre. Leur mobilité ne permet pas au regard de l'observateur de les fixer. Ce n'est pas de ce côté fuyant que le savant peut aborder l'étude de la réalité sociale.

Les applications, faites ou signalées, de ce précepte sont peu variées.

En voici une. Supposez qu'il s'agisse de reconstituer l'organisation de la famille dans une civilisation déterminée : pourra-t-on utiliser, comme documents, les récits

1. Voir, plus haut, page 30, la définition du fait social.

et les descriptions des voyageurs ? En général, non. Les incidents de la vie courante, sur lesquels s'appuient ces observations personnelles, sont des faits extérieurs, passagers, particuliers. S'ils sont liés à la constitution de la famille, c'est par un rapport déjà lointain, et l'interprétation nécessaire du savant risque d'être toute subjective. Même des faits isolés, si frappants qu'ils paraissent, sont parfois sans rapports avec le type organique de la famille et n'en symbolisent pas du tout la structure interne. Ainsi, dans certaines sociétés, la plupart des habitants vivent en fait avec une seule femme, et pourtant on ne peut en conclure que la famille y soit monogamique ; car, en droit, la polygamie reste tolérée et, si la majorité y renonce, c'est pour des nécessités tout extérieures, par exemple, parce qu'il est coûteux d'entretenir plusieurs femmes [1].

1. Cette observation permet d'entrevoir et nous fournit l'occasion d'expliquer la position prise par M. Durkheim dans la question des origines du mariage et de la famille.

Il distingue « deux sortes de sociétés sexuelles » : l'union libre — durable ou non — et le mariage légal et régulier. La première est un simple état de fait que la loi ne reconnaît ni ne sanctionne. L'autre crée, entre les parties qui la forment, des obligations juridiques auxquelles sont attachées des sanctions organisées. M. Durkheim réserve aux unions réglementées le nom de « mariage ».

Ce qui, d'après lui, concerne le sociologue, ce sont les causes du « mariage ». Il s'agit de savoir non pas d'où vient que les sexes, dans notre espèce, cohabitent plus ou moins longtemps, mais comment il se fait que, pour la première fois, leur cohabitation, au lieu d'être libre, se trouve soumise à des règles impératives, dont la société ambiante, clan, tribu, cité... interdit la violation. C'est seulement, quand les relations sexuelles prennent cette forme, qu'elles deviennent une institution sociale et, partant, qu'elles intéressent le sociologue.

Même distinction pour la famille. Une communauté de fait entre des consanguins, qui se sont arrangés pour vivre ensemble, mais sans qu'aucun d'eux soit tenu à des obligations déterminées envers les autres et d'où chacun peut se retirer à volonté, ne constitue pas une famille. Pour qu'il y ait famille, il n'est pas nécessaire qu'il y ait cohabitation et il n'est pas suffisant qu'il y ait consanguinité ; il faut de plus qu'il y ait des droits et des devoirs, sanctionnés par la société et qui unissent les membres dont la famille est composée. Alors, seulement, on est en présence d'une institution sociale, et il y a, pour le sociologue, un objet d'études.

Le seul moyen de connaître avec quelque exactitude la structure d'un type familial, c'est de l'atteindre en elle-même. On la trouvera « dans ces manières d'agir, consolidées par l'usage, qu'on appelle les coutumes, le droit, les mœurs. Ici, nous n'avons plus à induire le général à l'aide d'interprétations suspectes : il nous est immédiatement donné et sous une forme concrète et tangible ».

Par coutume, M. Durkheim entend une manière d'agir non seulement habituelle mais obligatoire pour tous les membres d'un groupe. A l'origine, dans les sociétés primitives, il n'existe pas de pratiques obligatoires en dehors de celles que la coutume prescrit. Avec le temps cette masse de

Sur le fond de la question, M. Durkheim tient, au sujet des unions sexuelles chez les primitifs, pour l'hypothèse de la promiscuité, mais il entend le mot dans un sens spécial. Promiscuité signifie, pour lui, qu'au début « aucune restriction *juridique* n'était apportée aux combinaisons sexuelles ». Il n'y avait point de « réglementation » matrimoniale. Hommes et femmes s'unissaient comme il leur plaisait, « sans être astreints à se conformer à une norme préétablie ». On aurait beau démontrer que. depuis toujours, il y eut des unions durables et monogames. M. Durkheim, appuyé sur sa définition, persisterait néanmoins à contester que les primitifs aient connu et pratiqué le « mariage ». La durée et la forme monogamique, dira-t-il, n'étaient pas « imposées par la société » ; il y avait entre les sexes des « unions stables », mais point d'« unions réglées » ; monogamie de fait, mais non monogamie obligatoire.

Quant à la famille, il n'en admet pas non plus l'antiquité. L'agrégat social élémentaire était, à l'origine, le clan. Les membres du clan, porteurs du même totem, étaient parents et tenus, les uns vis-à-vis des autres, à de certains devoirs définis et sanctionnés. Par de laborieuses et complexes transformations, peu à peu, du sein du clan confus et inorganisé, ont émergé des familles, de plus en plus restreintes, à arbres généalogiques définis et d'une organisation de plus en plus savante. Sans doute le clan a renfermé, dès le début, des groupes consanguins moins étendus ; l'homme, la femme et leurs enfants ayant naturellement tendu à s'isoler et à faire bande à part. Mais ces groupes privés, plus restreints, n'étaient pas des « familles » : point de liens juridiques entre leurs membres ; pas d'obligation pour les groupes de se conformer à une norme définie ; pas d'intervention de la société dans leur organisation. C'étaient des associations de fait, non de droit ; n'ayant pas de caractère obligatoire, elles ne formaient pas encore une « institution sociale » ; partant, le sociologue doit les ignorer.

maximes impératives se scinde en deux parties : les unes se fixent, se cristallisent et deviennent le droit positif dont l'autorité publique assure le respect par des sanctions précises et matérielles ; les autres, les mœurs, continuent à n'avoir que la sanction diffuse de l'opinion publique. « Le droit constitue un document en général plus précieux [1]. »

1. C'est également « à travers le système des règles juridiques » que M. Durkheim a étudié « la solidarité sociale, ses formes et leur évolution ».

Voici à quel propos. Partant de ce fait que, dans la vie privée et domestique, la dissemblance peut, comme la ressemblance, être une cause d'attrait mutuel, il se demande si, dans les grandes sociétés contemporaines, la division du travail n'aurait pas pour *fonction* d'assurer l'unité du corps social. — Comment vérifier l'hypothèse ? Comment déterminer dans quelle mesure la solidarité, produite par la division du travail, contribue à l'intégration générale de la société ? En comparant le lien social qu'elle crée, aux autres. Pour cela il faut commencer par classer les différentes espèces de solidarité sociale. Mais la solidarité sociale est un phénomène tout moral qui, par lui-même, ne se prête pas à l'observation exacte ni à la mesure. Il faut lui substituer un fait extérieur qui le symbolise. Ce symbole, c'est le droit : « plus les membres d'une société sont solidaires, plus ils soutiennent de relations diverses ; le nombre de ces relations est nécessairement proportionnel à celui des règles juridiques qui les déterminent ; car la vie sociale, partout où elle dure, tend à prendre une forme définie et à s'organiser ; le droit est cette organisation même dans ce qu'elle a de plus stable et de plus précis ; il reflète toutes les variétés essentielles de la solidarité sociale. » Il n'y a donc qu'à classer les différentes espèces de droit et à chercher ensuite les différentes espèces de solidarité sociale qui y correspondent.

M. Durkheim distingue, d'une part, le droit pénal à sanctions répressives. Le lien de solidarité sociale, auquel correspond le droit répressif, est celui dont la rupture constitue le crime. Le crime est l'acte qui froisse « des états forts et définis de la conscience collective », c'est-à-dire l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société. Les règles, que sanctionne le droit pénal, expriment donc les similitudes sociales les plus essentielles ; par conséquent, il correspond à la solidarité sociale qui dérive des ressemblances. Il y a en effet une cohésion sociale dont la cause est dans la conformité des consciences particulières à un type commun. Puisque le droit répressif la figure, — pour mesurer la part qu'elle a dans l'intégration générale de la société, — il suffira de déterminer quelle fraction de l'appareil juridique représente le droit pénal.

Un autre groupe de règles juridiques est constitué par « le droit coopératif à sanctions restitutives », c'est-à-dire le droit domestique, le

Le souci du document de bonne qualité fait également recommander au sociologue de prendre pour matière principale de ses inductions « les sociétés dont les croyances, les traditions, les mœurs, le droit ont pris corps en des monuments écrits et authentiques ». Sans dédaigner les renseignements de l'ethnographie, « il n'en fera point le centre de gravité de ses recherches » ; il ne les utilisera, en général, que comme complément de ceux qu'il doit à

droit contractuel, le droit commercial, le droit des procédures, le droit administratif et constitutionnel. « Les relations, qui y sont réglées, expriment une coopération qui dérive essentiellement de la division du travail. » On peut donc mesurer le degré de concentration auquel est parvenue une société, par suite de la division du travail social, d'après le développement du droit coopératif à sanctions restitutives.

Cela étant, le droit répressif doit avoir d'autant plus la prépondérance sur le droit coopératif, que les similitudes sociales sont plus étendues et la division du travail plus rudimentaire. Inversement, à mesure que les types individuels se développent et que les tâches se spécialisent, la proportion entre l'étendue de ces deux droits doit tendre à se renverser.

La réalité de ce rapport est prouvée en gros.

Plus les sociétés sont primitives, plus il y a de ressemblances anatomiques et psychiques entre les individus ; tout le monde admet et pratique la même religion ; toutes les consciences individuelles sont à peu près composées des mêmes éléments. D'autre part, plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus la division du travail se développe.

Or, à l'origine, tout le droit a un caractère répressif : dans les sociétés inférieures, chez les Hébreux, dans les lois de Manou. Le droit coopératif se développe à Rome, dans les sociétés chrétiennes. Finalement le rapport entre les deux parties du droit s'est trouvé renversé.

Pour démontrer que la solidarité, due à la similarité des consciences, va en se relâchant, à mesure qu'on avance dans l'évolution sociale, il faut grouper les règles à sanction répressive, suivant les sentiments auxquels elles se rapportent. On constitue ainsi les types criminologiques dont le nombre est égal à celui des états forts et définis de la conscience commune ; plus ceux-ci sont nombreux, plus il doit y avoir d'espèces criminelles ; par conséquent, les variations des unes reflètent exactement celles des autres. Or, un grand nombre de types criminologiques se sont progressivement dissous : La réglementation de la vie domestique a presque perdu tout caractère pénal... les crimes religieux ont presque totalement disparu. Il y a là tout un monde de sentiments qui a cessé de compter parmi les états forts et définis de la conscience commune ; et cette élimination a été régulièrement progressive : chez les Hébreux, à Athènes, à Rome, dans le christianisme. Donc tous les

l'histoire ; tout au moins, il s'efforcera de les confirmer par ces derniers [1].

Quant aux faits particuliers, notés par les observateurs ou décrits par les explorateurs, leur utilité est encore beau-

liens sociaux qui résultent de la similitude se détendent progressivement.

M. Durkheim conclut : « Puisque la solidarité, due à la communauté des idées, va en s'affaiblissant, il faut qu'une autre solidarité vienne peu à peu se substituer à elle, — sinon la vie sociale diminuera. Or, il ne peut y en avoir d'autre que celle qui dérive de la division du travail. La fonction de la division du travail est donc de faire tenir ensemble les agrégats sociaux des types supérieurs. »

1. M. Durkheim n'a cependant pas su résister à la séduction de l'Ethnographie.

Après beaucoup d'autres, il s'est demandé, dans une de ses études, « pourquoi la plupart des sociétés ont prohibé l'inceste ». Pour résoudre l'obscur problème, il s'est « transporté d'emblée aux origines mêmes de l'évolution, jusqu'à la forme la plus primitive que la répression de l'inceste ait présentée », à savoir la loi d'exogamie — qu'il définit : la règle en vertu de laquelle il est interdit aux membres d'un même clan de s'unir sexuellement entre eux.

M. Durkheim rattache l'exogamie aux croyances totémiques. — Le totem est un être, habituellement un animal, dont le clan est censé descendre et qui lui sert d'emblème et de nom collectif. L'être totémique est incarné dans chaque individu, et c'est dans le sang qu'il réside. En même temps qu'il est un ancêtre, le totem est un dieu. Il s'ensuit que le sang est chose divine ; le respect religieux, qu'il inspire, proscrit toute idée de contact : il est tabou. Or « la femme est, d'une manière chronique, le théâtre de manifestations sanglantes. Les sentiments, que le sang éveille, se reportent sur elle et l'isolent : elle est tabou pour les autres membres du clan. Les relations sexuelles sont plus exclues que les autres, parce que l'organe qu'elles intéressent est le foyer de ces manifestations redoutées. De là vient l'exogamie, consistant en ce que, entre deux individus de même totem, toute relation sexuelle est interdite. Si les interdictions sexuelles s'appliquent exclusivement aux membres d'un même clan, cela vient de ce que le totem n'est sacré que pour ses fidèles. »

Les dispositions de nos codes, défendant les mariages entre parents, dérivent, d'après M. Durkheim, de la lointaine exogamie. Nous sommes persuadés, il est vrai, qu'entre les fonctions conjugales et les fonctions de parenté, il y a incompatibilité essentielle. Mais, en vérité, le contraste des deux sortes d'affection n'est pas commandé par leur nature intrinsèque ; la preuve, pour M. Durkheim, est que, parfois, l'inceste a été permis. Si nous opposons les relations familiales et les relations sexuelles, c'est qu'une cause, étrangère à leurs attributs constitutifs, a déterminé cette manière de voir. La différenciation des deux

coup plus spéciale. « A eux seuls ils ne peuvent démontrer qu'une coutume existe. Mais ils peuvent contribuer à établir qu'elle n'existe pas ou qu'elle est en train de changer ». —

sortes de relations s'est produite, parce que le mariage et la famille ont été contraints de se constituer dans deux milieux différents, sous l'influence des croyances totémiques. Une fois que les préjugés, relatifs au sang, eurent amené les hommes à s'interdire toute union entre parents, le sentiment sexuel fut obligé de chercher, en dehors du cercle familial, un milieu où il pût se satisfaire. C'est ce qui le fit se différencier très tôt des sentiments de parenté : grâce à l'exogamie, la sensualité se constitua à part. Entrée dans les mœurs, la séparation survécut à sa propre cause ; quand les croyances totémiques, qui avaient donné naissance à l'exogamie, se furent éteintes, les états mentaux qu'elles avaient suscités subsistèrent. L'action de l'exogamie s'étend par conséquent jusqu'à nous. Sans les croyances dont elle dérive, rien ne permet d'assurer que nous aurions du mariage l'idée que nous en avons et que l'inceste serait prohibé par nos codes.

« Ainsi, conclut M. Durkheim, cette superstition grossière, qui faisait attribuer au sang toutes sortes de vertus surnaturelles, a eu sur le développement de l'humanité une influence considérable, non seulement dans la question de l'inceste, mais encore dans celle des mœurs relatives à la séparation des sexes en général. Si une sorte de barrière existe entre les deux sexes ; si chacun d'eux a une forme déterminée de vêtements ; si l'homme a des fonctions interdites à la femme es réciproquement ; si, dans nos rapports avec les femmes, nous avont adopté une langue spéciale, des manières spéciales, etc., c'est, en partie, parce que, il y a des milliers d'années, nos pères se sont représenté le sang en général, et le sang menstruel en particulier, comme tabou. »

En expliquant ainsi l'exogamie par le totémisme, M. Durkheim acceptait du totémisme la définition courante, sans préalablement la soumettre à l'épreuve du doute méthodique. Cette définition aurait dû pourtant lui être suspecte. Tout ce qu'on savait sur le totémisme se réduisait, jusqu'à ces derniers temps. à des renseignements fragmentaires, épars, empruntés à des sociétés très différentes et que l'on ne reliait guère les uns aux autres que par construction ; on n'avait jamais observé directement un système totémique dans son unité et son intégralité. Mais voici que MM. Spencer et Gillen (*The native Tribes of central Australia*, Londres, 1899) ont eu la bonne fortune de voir fonctionner, chez certaines tribus centrales de l'Australie, surtout chez les Aruntas, une véritable religion du totem, un ensemble complet de croyances et de pratiques. Les Aruntas représentent, en outre, un des états les plus primitifs de l'humanité ; notre civilisation n'y a pas altéré les mœurs ; c'est le sauvage au stade le plus inférieur de son développement. Leur totémisme est donc aussi voisin que possible de ce qu'il était à l'origine. Or, MM. Spencer et Gillen n'y ont pas retrouvé

Outre le droit, la statistique est une source importante où le sociologue, quand il le peut, doit puiser la matière de ses inductions. Un observateur isolé n'aperçoit jamais qu'une portion restreinte de l'horizon social ; la démographie embrasse la société dans son ensemble et exprime les mouvements de la vie collective. Le monographiste est toujours exposé à défigurer la réalité, en y mêlant ses impressions : la statistique nous met en présence de chiffres impersonnels, qui traduisent d'une manière authentique et objective, les phénomènes sociaux et permettent d'en mesurer les variations quantitatives [1].

Tout en attachant une grande importance à cette règle, qui est liée à sa définition du fait social, M. Durkheim en confesse les inconvénients.

Le droit, tant et si exclusivement vanté, pour l'étude sociologique de la famille notamment, est, de son propre aveu, un document très insuffisant. D'abord, la signification véritable d'une règle juridique ressort, en partie, de la manière dont elle est entendue et pratiquée ; nous nous méprendrions, par exemple, sur ce qu'était la *patria po-*

l'exogamie ; au contraire, chez les Aruntas, les groupes totémiques auraient commencé par être endogames. A la suite de leurs observations, MM. Spencer et Gillen ont conclu que la notion traditionnelle de la religion totémique doit être totalement réformée (*Some Remarks on Totemism*). C'est aussi la conviction de M. Frazer (*The origin of Totemism*). Il a dénié à l'exogamie le caractère originel et l'importance fondamentale qu'on lui attribuait couramment. Non seulement il n'y aurait pas eu d'exogamie totémique, mais, à l'origine, l'endogamie aurait été d'une pratique générale. En tout cas, l'exogamie ne peut entrer dans la définition du totémisme ; les interdictions matrimoniales ne sont pas liées aux institutions totémiques.

M. Durkheim a émis alors une nouvelle hypothèse : « Le totémisme des Aruntas, au lieu d'être le modèle parfaitement pur du régime totémique, n'en serait-il pas, au contraire, une forme ultérieure et dénaturée ?... »

1. M. Durkheim, dans *le Suicide*, a utilisé les données de la statistique pour représenter l'intensité des courants suicidogènes (voir plus haut, page 33).

testas, à certaines époques de l'histoire romaine, si nous n'en savions que ce que nous révèlent les textes juridiques. Ensuite le droit n'exprime que « les changements sociaux déjà fixés et consolidés ». Il ne nous apprend rien sur les phénomènes, qui ne sont pas encore parvenus ou qui ne doivent pas parvenir à ce degré de cristallisation, c'est-à-dire, qui ne déterminent pas des modifications de structure. Or, « parmi ceux qui restent ainsi à l'état fluide il en est de fort importants ». L'organe ne changeant pas nécessairement avec la fonction, une institution juridique peut rester identique à elle-même, quoique les phénomènes sociaux qu'elle enveloppe se soient modifiés ; dans certaines sociétés, par exemple, le système de parenté et le droit successoral ne cadrent plus du tout avec l'état réel de la famille. Il y a donc certains phénomènes que le précepte observé de M. Durkheim expose à n'apercevoir que longtemps après qu'ils se sont produits ou même à laisser complètement inaperçus [1].

Le même inconvénient est avoué ailleurs. Toute l'esthétique nationale n'est pas dans les œuvres d'art qu'elle inspire. Toute la morale ne se formule pas en préceptes définis ; la majeure partie en reste diffuse. Il y a toute une vie collective qui est en liberté ; des courants variés circulent dans des directions multiples : courants optimistes, pessimistes, individualistes, philanthropiques, pacifistes, militaristes, etc. ; et, précisément parce qu'ils sont dans un

1. Le droit est reconnu aussi comme ne symbolisant qu'imparfaitement la solidarité sociale : « La conscience commune et la solidarité qu'elle produit, ne sont pas exprimées tout entières par le droit pénal. Il y a des états moins forts ou plus vagues de la conscience collective qui font sentir leur action par l'intermédiaire des mœurs, de l'opinion publique, sans qu'aucune sanction légale y soit attachée et qui, pourtant, contribuent à assurer la cohésion de la société. Le droit coopératif n'exprime pas davantage tous les liens qu'engendre la division du travail. Dans une multitude de cas, les rapports de mutuelle dépendance qui unissent les fonctions divisées ne sont réglés que par des usages. »

perpétuel état de mobilité, ils ne parviennent pas à se prendre sous une forme objective.

Enfin les préceptes du droit et de la morale « immobilisés dans leurs formes hiératiques », s'ils ont une réalité, sont loin d'être le tout de la réalité morale. Ils sont seulement une « enveloppe superficielle ». Les maximes juridiques n'éveilleraient aucun écho, si elles ne correspondaient pas à des émotions et à des impressions concrètes, éparses dans la société. Elles ne font qu'exprimer toute une vie sous-jacente ; elles sont la formule, aride et abstraite, résumant des sentiments actuels et vivants.

M. Durkheim se résigne cependant à « laisser provisoirement en dehors de la science la matière concrète de la vie collective ». Son procédé imparfait s'impose « si l'on ne veut pas s'exposer à faire porter la recherche, non sur l'ordre de faits que l'on veut étudier, mais sur le sentiment personnel qu'on en a ». « Il faut aborder le règne social par les endroits où il offre le plus de prise à l'investigation scientifique. C'est seulement ensuite qu'il sera possible de pousser plus loin la recherche et, par des travaux d'approche progressifs, d'enserrer peu à peu cette réalité fuyante, dont l'esprit humain ne pourra jamais, peut-être, se saisir complètement. »

Le même sentiment se retrouve chez M. Lévy-Brühl. Il semble, dit-il, que les phénomènes sociaux, tels qu'ils sont appréhendés, c'est-à-dire infiniment divers, ne pourront jamais faire l'objet d'une science proprement dite. Ils ne le peuvent, en effet, que s'ils ont « subi une élaboration permettant de les concevoir comme objectifs ». « Pour la plupart des catégories de faits sociaux, les moyens actuels d'objectivation sont encore très insuffisants ou même font défaut. Mais, si l'on veut dire seulement que la sociologie en est encore à la période de formation, personne ne le conteste ».

IV. « L'explication des faits sociaux doit être exclusivement sociologique ».

Cette règle, déduite du postulat fondamental de M. Durkheim sur la spécificité du règne social[1], répond à sa préoccupation dominante de sauvegarder l'autonomie de la sociologie.

On connaît son point de vue. Une société qui se forme est une entité nouvelle qui devient source de vie et sera substratum de phénomènes *sui generis*. Les manifestations de la vie collective étant d'un ordre spécial, des causes de même ordre pourront seules en rendre compte adéquatement.

Voici, par exemple, le fait religieux, Il est, par définition, un fait social. En effet, « la religion consiste en un ensemble de croyances et de pratiques obligatoires. Or, tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. Rites et dogmes sont donc l'œuvre de la société ». Là-dessus, M. Durkheim formule cette conclusion méthodologique : « Si la notion du sacré est d'origine sociale, elle ne peut s'expliquer que sociologiquement ». Ce n'est pas dans la nature humaine en général qu'il faut aller chercher la cause déterminante des phénomènes religieux, c'est dans la nature des sociétés. « Le problème de l'origine de la religion se pose en termes sociologiques ». Les forces, devant lesquelles le croyant s'incline, sont des forces sociales. Elles sont le produit direct de sentiments collectifs. Pour découvrir les causes de ces sentiments, il faudra observer les conditions de l'existence collective [2]. (*Défin. des phénom. relig.*)

1. Voir, plus haut, p. 25.

2. En orientant la science des religions dans la direction sociologique, M. Durkheim se félicite, par avance, de donner la solution de certaines difficultés, notamment d'expliquer le caractère mystérieux de la religion.

Si les choses auxquelles la religion nous demande de croire ont un aspect si déconcertant pour les raisons individuelles, c'est, dit-il, tout simplement qu'elle n'est pas l'œuvre de ces raisons, mais de l'esprit collectif. Cet esprit est d'une autre nature que le nôtre. La société a sa ma-

Le souci de faire admettre une méthode exclusivement sociologique va de pair, chez M. Durkheim, avec deux autres préoccupations.

La première consiste à réduire à rien la causalité efficiente du facteur individuel dans la production des phénomènes sociaux. A force de contempler la forêt, il ne discerne plus les arbres.

Il n'a, il est vrai, traité nulle part avec l'ampleur voulue la question du rôle de l'individu dans l'évolution sociale. Mais son opinion est faite et, incidemment, en vingt passages, elle se trahit.

Il en est de significatifs : « Les individus sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent... Ce n'est pas dans les inégales aptitudes des hommes qu'il faut aller chercher la cause de l'inégal développement des sociétés... » (*Div. du trav. soc.*, p. 329.)

« Les représentations, les émotions, les tendances collectives n'ont pas pour causes génératrices certains états de la conscience des particuliers mais les conditions où se trouve le corps social dans son ensemble. » (*Règles*, p. 130.)

« Les phénomènes sociaux ne peuvent être considérés comme le produit de volontés arbitraires. Ils dépendent de causes générales qui, partout où elles sont présentes, produisent leurs effets, toujours les mêmes, avec une nécessité égale à celle des autres causes naturelles. » (*Sociol. et sc. soc.*)

Il signale avec plaisir que l'analyse historique a reconnu le « caractère impersonnel » des forces qui dominent l'histoire : Sous l'action, qui passait jadis pour prépondérante, des hommes d'Etat et des individualités géniales, on a découvert celle, autrement décisive, des masses. (*Ibid.*) Un homme d'Etat ne doit pas son autorité à sa supériorité personnelle,

nière d'être qui lui est propre ; donc, sa manière de penser ; il n'est pas surprenant que nous ne nous retrouvions pas dans ses conceptions. Celles-ci perdront leur étrangeté, quand nous serons arrivés à trouver les lois de l'idéation collective.

mais aux sentiments collectifs qui, en s'incarnant en sa personne, lui communiquent leur puissance. (*Div. du trav.*, p. 172.)

Sans doute un fonctionnaire peut se servir de l'énergie sociale qu'il détient, dans un sens déterminé par sa nature individuelle et, par là, avoir une influence sur la constitution de la société ; de même un homme de génie tire des sentiments collectifs, dont il est l'objet, une autorité qui est une force sociale et qu'il peut, dans une certaine mesure, mettre au service d'idées personnelles. Mais « ces cas sont dus à des accidents individuels et, par suite, n'ont pas grande importance pour le sociologue ». (*Règles*, p. 137, note 1.)

L'autre préoccupation de M. Durkheim, dans sa lutte pour le triomphe de sa méthode, est de nier l'influence et, par conséquent, d'écarter la recherche des « causes finales ».

Son principe est que la cause d'une institution ne saurait consister dans une représentation anticipée des effets de l'institution.

Ce qui le lui fait croire, c'est qu'il est une foule de nos actions d'où toute représentation de fin est absente. Il se produit, dans les sociétés comme chez l'individu, des changements qui ont des causes et point de fin, quelque chose d'analogue aux variations individuelles de Darwin. Il peut s'en trouver qui soient utiles mais cette utilité n'était pas prévue et n'en avait pas été la cause déterminante.

Bien souvent nous ignorons les motifs véritables de notre action. Si, à propos de nos démarches privées, nous savons déjà bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident, comment aurions-nous la faculté de discerner avec plus de clarté les causes, autrement complexes, dont procèdent les démarches de la collectivité ?

Tout en manifestant pour Schaeffle une très vive admiration, il lui reproche de « trop croire à l'influence des idées claires sur la conduite de l'homme, de faire jouer à l'intelli-

gence réfléchie un trop grand rôle dans l'évolution de l'humanité ».

La plupart des institutions morales et sociales sont dues, non au raisonnement et au calcul, mais à des causes obscures, à des sentiments subconscients, à des motifs sans rapports avec les effets qu'ils produisent et qu'ils ne peuvent par conséquent pas expliquer. Le développement historique ne se fait pas en vue de fins clairement ou obscurément senties.

Par aversion du finalisme, il se refuse à étudier le « but » ou la « fin » d'une institution. « Ce serait supposer que l'institution existe en vue des résultats qu'elle produit. » Il préfère le mot de « fonction » qui ne préjuge rien. Il faut déterminer s'il y a correspondance entre l'institution considérée et les besoins généraux de l'organisme social, sans se préoccuper de savoir si cette correspondance résulte d'une adaptation intentionnelle et préconçue. Toutes ces questions d'intention sont trop subjectives pour pouvoir être traitées scientifiquement.

Le facteur individuel écarté, les causes finales éliminées, que reste-t-il pour expliquer les phénomènes sociaux ?

Il reste « la société ». Elle est « le facteur déterminant du progrès ».

Voyons, dans un cas particulier, la nature de son action.

A mesure qu'on avance dans l'histoire, la division du travail régulièrement se développe. A quelles causes sont dus ses progrès ?

D'après la théorie la plus répandue, elle n'aurait d'autre origine que le désir de l'homme d'accroître sans cesse son bonheur, c'est-à-dire des causes individuelles et psychologiques.

M. Durkheim le conteste par un raisonnement dont les éléments sont empruntés à l'idée qu'il se fait personnellement de la nature de l'homme. A chaque moment de l'his-

toire, dit-il, il y a un maximum de bonheur comme un maximum d'activité, déterminé par le degré de développement physique et moral de l'homme, Tout ce qui va au delà de cette mesure laisse indifférent ou fait souffrir. Nos pères n'étaient pas aptes à goûter nos plaisirs ni les raffinements de notre civilisation. S'ils se sont tant tourmentés pour accroître la puissance productive du travail, ce n'est pas pour conquérir des biens, pour eux sans valeur ; il leur eût fallu, pour les apprécier, contracter des goûts et des habitudes qu'ils n'avaient pas, c'est-à-dire changer leur nature. Ils l'ont fait, il est vrai, comme le montre l'histoire des transformations de l'humanité. Mais M. Durkheim n'admet pas que les hommes se soient transformés afin de devenir plus heureux ; car « un changement d'existence constitue toujours une crise douloureuse ; ces métamorphoses coûtent beaucoup, pendant longtemps, sans rien rapporter. Ceux qui les inaugurent n'en ont que la peine ; par conséquent, ce n'est pas l'attente d'un plus grand bonheur qui les entraîne dans une telle entreprise ».

Est-il vrai, d'ailleurs, que le bonheur de l'individu s'accroisse avec le progrès ? Rien n'est plus douteux, répond M. Durkheim qui donne, cette fois, à l'appui de son opinion, une preuve « plus objective ». Le seul fait expérimental qui démontre que la vie est généralement bonne, c'est, dit-il, que la très grande généralité des hommes la préfère à la mort. On peut être certain, là où l'instinct de conservation perd de son énergie, que la vie perd de ses attraits. Si nous possédions un fait objectif et mesurable qui traduisît les variations d'intensité par lesquelles passe ce sentiment suivant les sociétés, nous pourrions du même coup mesurer celles du malheur moyen dans ces mêmes milieux. Ce fait, nous l'avons : c'est le nombre des suicides. S'ils s'accroissent, c'est que l'instinct de conservation perd du terrain. Or, le suicide n'apparaît guère qu'avec la civilisation ; il est à l'état endémique dans les peuples civilisés ; les chiffres augmentent régulièrement depuis un siècle. « La marée

montante des morts volontaires prouve que le bonheur général de la société diminue. Il n'y a donc aucun rapport entre les variations du bonheur et les progrès de la division du travail. »

Première conclusion : « Pour expliquer les transformations par lesquelles ont passé les sociétés, il ne faut pas chercher quelle influence elles exercent sur le bonheur des hommes, puisque ce n'est pas cette influence qui les a déterminées. »

Cependant, le désir de devenir plus heureux est le seul mobile individuel qui eût pu rendre compte du progrès. C'est donc en dehors de l'individu, dans le milieu qui l'entoure, que se trouvent les causes déterminantes de l'évolution sociale. Si les sociétés changent et s'il change, c'est que le milieu change. D'autre part, comme le milieu physique est relativement constant, il ne peut pas expliquer cette suite ininterrompue de changements. Par conséquent, c'est dans le milieu social qu'il faut aller en chercher les conditions originelles ; les variations qui s'y produisent provoquent celles par lesquelles passent la société et les individus.

Il en est deux qui ont déterminé les progrès de la division du travail.

D'abord, la division du travail progresse d'autant plus que les rapports sociaux entre les individus deviennent plus nombreux. M. Durkheim appelle densité dynamique ou morale ce rapprochement des individus et le commerce actif qui en résulte.

En outre, les relations intra-sociales seront d'autant plus nombreuses que le chiffre total des membres de la société — c'est-à-dire le volume social — devient plus considérable.

En deux mots : « La division du travail varie en raison directe du volume et de la densité des sociétés. » Si elle progresse d'une manière continue au cours du développement social, c'est que les sociétés deviennent régulièrement plus denses et très généralement plus volumineuses. D'ordi-

naire, ajoute-t-il, on ne voit guère dans cet état des sociétés que le moyen par lequel la division du travail se développe et non la cause de ce développement. On fait dépendre ce dernier d'aspirations individuelles vers le bien-être et le bonheur, aspirations qui peuvent se satisfaire d'autant mieux que les sociétés sont plus étendues et plus condensées. Nous disons, insiste-t-il, non que la croissance et la condensation des sociétés permettent, mais qu'elles nécessitent une division plus grande du travail. Ce n'est pas un instrument par lequel celle-ci se réalise ; c'en est la cause déterminante.

Comment se représenter la manière dont cette double cause produit son effet ?

« Tout se passe mécaniquement. » Si le travail se divise davantage à mesure que les sociétés deviennent plus volumineuses et plus denses, c'est que la lutte pour la vie y est plus ardente. La division du travail est un résultat de cette lutte ; elle en est un dénouement adouci. Grâce à elle, les rivaux ne sont pas obligés de s'éliminer mutuellement ; elle fournit à un plus grand nombre les moyens de survivre dans les conditions nouvelles d'existence qui leur sont faites.

On objecte : Une fonction ne peut se spécialiser que si cette spécialisation correspond à quelque besoin de la société ; un progrès ne peut s'établir d'une manière durable que si les individus ressentent réellement le besoin de produits plus abondants ou de meilleure qualité. D'où peuvent venir ces exigences nouvelles ?

M. Durkheim réplique : Elles sont un effet de cette même cause qui détermine les progrès de la division du travail. Ceux-ci sont dus à l'ardeur plus grande de la lutte. Or, une lutte plus violente ne va pas sans un plus grand déploiement de forces et sans de plus grandes fatigues. Pour que la vie se maintienne, la réparation doit être proportionnée à la dépense ; il faut une nourriture plus abondante et plus choisie. La vie cérébrale se développe en même temps que la concurrence devient plus vive ; un cerveau plus volumineux et plus délicat a d'autres exigences qu'un encéphale

plus grossier : les besoins intellectuels s'accroissent. Tous ces changements sont produits mécaniquement par des causes nécessaires : l'humanité se trouve, sans l'avoir voulu, apte à recevoir une culture plus intense et plus variée. Cependant, au moment même où l'homme est en état de goûter ces jouissances nouvelles, il les trouve à sa portée, parce que la division du travail s'est en même temps développée et qu'elle les lui fournit. Sans qu'il y ait à cela la moindre harmonie préétablie, ces deux ordres de faits se rencontrent tout simplement parce qu'ils sont des effets d'une même cause.

Du même coup, M. Durkheim se félicite d'avoir déterminé « le facteur essentiel de ce qu'on appelle la civilisation ». Celle-ci est aussi une conséquence nécessaire des changements qui se produisent dans le volume et dans la densité des sociétés. Du moment que le nombre des individus entre lesquels des relations sociales sont établies est plus considérable, ils ne peuvent se maintenir que s'ils se spécialisent, travaillent davantage, surexcitent leurs facultés. De cette stimulation générale résulte inévitablement un plus haut degré de culture. De ce point de vue, la civilisation apparaît donc, non comme un but entrevu et désiré, mais comme l'effet d'une cause, comme le résultat nécessaire d'un état donné. Les hommes marchent parce qu'il faut marcher ; la pression plus ou moins forte qu'ils exercent les uns sur les autres, suivant qu'ils sont plus ou moins nombreux, détermine la vitesse de la marche. Ce ne sont pas les services que la civilisation rend qui la font progresser ; elle se développe parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer.

Fort de cette essai d'explication sociologique et mécaniste, M. Durkheim dira, dans ses *Règles de la Méthode* :

« L'origine première de tout processus social de quelque importance doit être recherchée dans la constitution du milieu social interne. L'effort principal du sociologue devra tendre à découvrir les différentes propriétés de ce milieu

qui sont susceptibles d'exercer une action sur le cours des phénomènes sociaux. Jusqu'à présent, nous avons trouvé deux séries de caractères qui répondent d'une manière éminente à cette condition : le nombre des unités sociales ou le volume de la société et le degré de concentration morale de la masse ou la densité dynamique. Il s'en faut, ajoute-t-il, que nous croyions avoir trouvé toutes les particularités du milieu social qui sont susceptibles de jouer un rôle dans l'explication des faits sociaux. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que ce sont les seules que nous ayons aperçues et que nous n'avons pas été amené à en rechercher d'autres. »

Tout en faisant du milieu social le « facteur déterminant de l'évolution collective » ; tout en prétendant que, « si elle rejette cette conception, la sociologie est dans l'impossibilité d'établir aucun rapport de causalité », M. Durkheim reconnaît, incidemment, l'action de facteurs différents.

« Nous n'entendons pas dire, déclare-t-il dans les *Règles de la méthode*, que les tendances, les besoins, les désirs des hommes n'interviennent jamais, d'une manière active, dans l'évolution sociale. Il est, au contraire, certain qu'il leur est possible, suivant la manière dont ils se portent sur les conditions dont dépend un fait, d'en presser ou d'en contenir le développement. » Ainsi dans l'explication des progrès constants de la division du travail social il faut, malgré tout, reconnaître un « rôle important » à cette tendance qu'on appelle « l'instinct de conservation ».

Dans une étude sur *les Représentations individuelles et les représentations collectives*, il fait une autrer éserve.

On sait que, d'après lui, la société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant, — et qui varie suivant leur nombre, leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies de communication, — constitue la base

sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés.

Mais, « tout en résidant dans le substrat collectif, la vie collective ne s'y absorbe pas. Elle en est, à la fois, dépendante et distincte. Sans doute la matière première de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, c'est-à-dire avec la nature du substrat. Mais, une fois qu'un premier fond de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de former entre elles des synthèses de toutes sortes, déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale. C'est dans l'évolution religieuse que se trouvent peut-être les plus frappants exemples de ce phénomène. Cette végétation luxuriante de mythes et de légendes, tous ces systèmes théogoniques, cosmologiques, que construit la pensée religieuse, ne se rattachent pas directement à des particularités déterminées de morphologie sociale. Il y a, conclut M. Durkheim, toute une partie de la sociologie qui devrait rechercher les lois de l'idéation collective et qui est encore tout entière à faire. »

V. Pour faire la preuve de l'existence entre deux faits sociaux d'une relation causale, il faut de préférence recourir au procédé connu en logique sous le nom de « méthode des variations concomitantes ».

Quand deux phénomènes varient régulièrement l'un comme l'autre, il est certain qu'il existe entre eux une relation. L'un est la cause de l'autre ; ou ils sont tous deux

des effets d'une même cause ; ou un troisième phénomène, intercalé, est l'effet du premier et la cause du second.

Stuart Mill considérait qu'une induction rigoureuse est, en sociologie, presque impossible, la complexité de la vie sociale faisant qu'un résultat est généralement dû à l'action de plusieurs facteurs.

M. Durkheim, revendiquant pour la sociologie le caractère scientifique, oppose à Mill ce postulat : « A un même effet correspond toujours une même cause ». Dans les cas où l'on prétend observer une pluralité de causes, cette pluralité est simplement apparente ou bien l'unité extérieure de l'effet recouvre une réelle pluralité ; si, par exemple, le suicide dépend de plus d'une cause, c'est que, en réalité, il y a plusieurs espèces de suicides.

Dans son étude sur *Le Suicide*, M. Durkheim emploie la méthode des variations concomitantes. Concluant des données de la statistique que chaque société est prédisposée à fournir un contingent déterminé de morts volontaires, il recherche les causes de cette prédisposition. Pour les découvrir, il se demande quels sont les états des différents milieux sociaux (confession religieuse, famille, société politique, groupes professionnels) en fonction desquels varie le taux des suicides. — Sa conclusion est que le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration des groupes sociaux dont fait partie l'individu.

VI. Il ne suffit pas, pour comprendre les institutions sociales d'aujourd'hui, de les observer. On ne connaît pas la réalité sociale si l'on en ignore la substructure ; il faut savoir comment elle s'est faite, c'est-à-dire avoir suivi dans l'histoire la manière dont elle s'est progressivement composée.

Décrire l'évolution d'une idée ou d'une institution, ce n'est pas encore l'expliquer. Quand nous savons dans quel ordre se sont succédé les phases qu'elle a traversées, nous ne connaissons pas quelles en sont les causes ni la fonction.

Cette connaissance, qui lui importe, le sociologue l'acquerra par l'emploi de la méthode des variations concomitantes ; pour découvrir les conditions dont dépend une institution, il notera ses variations successives et cherchera ensuite les faits concomitants qui ont varié de même.

Mais pour établir avec rigueur un rapport de causalité, il faut pouvoir observer dans des circonstances différentes les phénomènes entre lesquels il est présumé. Si l'on se renfermait dans l'étude d'un seul peuple, on n'aurait pour matière de la preuve qu'un seul couple de courbes parallèles, à savoir celles qui expriment la marche historique du phénomène considéré et de la cause conjecturée, mais dans cette unique société. Il faut faire entrer en ligne de compte plusieurs peuples de même espèce. D'abord, on peut voir si, chez chacun d'eux pris à part, le même phénomène évolue dans le temps en fonction des mêmes conditions. Puis, on peut établir des comparaisons entre ces divers développements.

Ce n'est pas tout. Le procédé ne vaut que pour les phénomènes qui ont pris naissance pendant la vie des peuples comparés. Or, une société ne crée pas de toutes pièces son organisation ; elle la reçoit, en partie, toute faite de celles qui l'ont précédée. Les éléments nouveaux que nous avons introduits dans le droit domestique, le droit de propriété, la morale, depuis le commencement de notre histoire, sont relativement peu nombreux et peu importants, comparés à ceux que le passé nous a légués. L'histoire comparée des grandes sociétés européennes ne saurait nous apporter beaucoup de lumière sur les origines de la famille, du mariage, de la propriété, etc., ni sur les éléments dont ces institutions sont composées. Il faut remonter plus haut. S'agit-il, par exemple, de l'organisation domestique ? On constituera d'abord le type le plus rudimentaire qui ait jamais existé, pour suivre eusuite pas à pas la manière dont il s'est progressivement compliqué. En un mot : « on ne peut expliquer un fait social de quelque complexité qu'à

condition d'en suivre le développement intégral à travers toutes les espèces sociales ».

« La condition préalable et nécessaire du progrès de la « physique morale », dit de son côté M. Lévy-Brühl, est l'exploration méthodique, par l'histoire, des faits sociaux du passé et, en même temps, l'observation des sociétés existantes qui représentent peut-être des stades plus anciens de notre propre évolution et sont ainsi, au regard de nous, comme du passé vivant » (p. 127).

VII. Il est pratiquement impossible d'observer la forme qu'a prise une institution chez tous les peuples de la terre sans exception ; par la force des choses on s'en tient à quelques nations et l'on fait abstraction des autres ; si consciencieuses soient-elles, les comparaisons pèchent nécessairement par des dénombrements imparfaits. Le seul moyen de remédier à cet inconvénient est de faire une classification des sociétés humaines : si on les avait réduites à quelques types, il suffirait d'observer chez chacun d'eux le phénomène que l'on voudrait étudier. — « Une branche de la sociologie est consacrée à la constitution des espèces sociales et à leur classification. »

Y a-t-il des espèces sociales ? — Il doit y en avoir, répond M. Durkheim : « Un même élément ne peut se composer avec lui-même et les composés qui en résultent ne peuvent, à leur tour, se composer entre eux que suivant un nombre de modes limité, surtout quand les éléments composants sont peu nombreux ; la gamme des combinaisons possibles est finie et la plupart doivent se répéter. Or, les sociétés ne sont que des combinaisons différentes d'une seule et même société originelle. Donc il y a des espèces sociales, tout comme il y a des espèces biologiques. »

Entre les deux, il y a toutefois des différences. En biologie, les espèces ont plus de fixité ; les caractères spécifiques sont nettement définis et peuvent être déterminés avec précision.

Dans le règne social les attributs distinctifs d'une espèce se modifient et se nuancent à l'infini sous l'action des circonstances ; aussi, quand on veut les atteindre, une fois qu'on a écarté toutes les variantes qui les voilent, n'obtient-on souvent qu'un résidu assez indéterminé. Il en résulte que le type spécifique, au delà des caractères les plus généraux et les plus simples, ne présente pas de contours aussi définis qu'en biologie.

Dans les *Règles de la méthode*, M. Durkheim se défend d' « exécuter une classification des sociétés », — problème trop complexe [1]. Il se borne à énoncer le principe d'après lequel il propose de distinguer les types sociaux.

Il lui paraît « peu scientifique » de classer les sociétés « d'après leur état de civilisation ». Ses raisons sont intéressantes à noter. D'abord, dans ce système, on pourrait se trouver obligé d'attribuer une seule et même société à une pluralité d'espèces, suivant les degrés de civilisation qu'elle a progressivement parcourus. La France, par exemple, a commencé par être agricole, pour passer ensuite à l'industrie des métiers et au petit commerce, puis à la manufacture et enfin à la grande industrie. Or, « une même société ne peut pas plus changer de type au cours de son évolution qu'un animal ne peut changer d'espèce pendant la durée de son existence individuelle. De pareilles transmutations sont contradictoires avec la notion même d'espèce ». — En second lieu on peut bien classer ainsi des états sociaux, non des sociétés ; et ces états sociaux ainsi détachés du substrat permanent qui les relie les uns aux autres restent en l'air. C'est l'analyse de ce substrat, et non de la vie changeante qu'il supporte, qui seule peut fournir

1. Dans l'*Introduction à la sociologie de la famille*, il distinguait « deux grands types sociaux dont toutes les sociétés passées et présentes ne sont que des variétés : d'une part, les sociétés inorganisées ou amorphes qui s'échelonnent de la horde de consanguins à la cité ; de l'autre, les États proprement dits qui commencent à la cité pour finir aux grandes nations contemporaines ».

les bases d'une classification rationnelle. L'état économique, technologique, etc., présente des phénomènes trop instables et trop complexes. — Enfin il est très possible qu'une même civilisation industrielle, scientifique, artistique se rencontre dans des sociétés dont la « constitution congénitale » est très différente : le Japon pourra nous emprunter nos arts, notre industrie, notre organisation politique ; il ne laissera pas d'appartenir à une autre espèce sociale que la France et l'Allemagne.

Faut-il, en vue de les classer, observer les sociétés ; voir par où elles concordent et par où elles divergent ; et, suivant l'importance relative des similitudes et des divergences, former les groupes ?

M. Durkheim préfère une autre méthode.

Une société, ainsi raisonne-il, est un composé ; ses parties constitutives sont des sociétés plus simples qu'elle. Or, la nature de tout composé dépend des éléments composants et de leur mode de combinaison. Il faut donc partir de la société la plus simple qui ait jamais existé et suivre la manière dont cette société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux. La société la plus simple est celle qui est réduite à un segment unique, agrégat qui se résout immédiatement en individus juxtaposés atomiquement : c'est la horde, le protoplasme du règne social. La horde n'est peut-être pas une réalité historique, mais M. Durkheim en postule l'existence et en fait la souche d'où sont sorties toutes les espèces sociales. Posée la notion de la horde, on a, dit-il, le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières, pour la horde, de se combiner avec elle-même en donnant naissance à des sociétés nouvelles et, pour celles-ci, de se combiner entre elles : sociétés polysegmentaires simples ; sociétés polysegmentaires simplement composées ; doublement composées, etc.

Une fois les types constitués, il y aura lieu de distinguer dans chacun d'eux des variétés différentes, selon que les sociétés segmentaires qui servent à former la société résultante, gardent une certaine individualité ou bien, au contraire, sont absorbées dans la masse totale. On reconnaîtra qu'il se produit une coalescence complète des segments à ce signe que cette composition originelle de la société n'affecte plus son organisation administrative et politique.

En résumé : « On commencera par classer les sociétés d'après le degré de composition qu'elles présentent, en prenant pour base la société parfaitement simple ou à segment unique ; à l'intérieur de ces classes, on distinguera des variétés différentes suivant qu'il se produit ou non une coalescence complète des segments initiaux. »

5. *Les relations de la sociologie avec le sciences voisines.*

En possession d'un domaine qu'elle prétend exploiter avec ses instruments propres, la sociologie prend rang de science autonome.

Du coup se pose le problème de ses relations extérieures. Quel sera son *modus vivendi* avec les puissances limitrophes ?

I. *Avec la psychologie.* — Nous avons assisté à la bataille livrée par M. Durkheim pour l'indépendance de la sociologie.

Une société, n'a-t-il cessé de répéter, est une réalité spécifiquement différente des individus qui la forment. Donc la sociologie a un objet distinct et elle ne doit plus demander à la connaissance de la nature humaine individuelle l'explication des phénomènes de la vie collective [1].

C'est, jusque-là, la lutte pour l'émancipation.

1. Voir plus haut, pages 23 et 62.

Mais déjà, par moments, non contente d'une sécession honorable, la sociologie aspire à dominer à son tour.

L'être social, dont on a commencé par dire qu'il est une réalité *sui generis*, est, ajoute-t-on, vivant et agissant. Il pense à sa manière et veut à sa façon, mais toujours avec une force impérieuse. Par une contrainte incessante il s'impose. Les individus le subissent ; ils sont comme une cire molle que la main de l'artiste moule à son gré.

Ecoutez :

« Les natures individuelles ne sont que la matière indéterminée que le facteur social détermine et transforme. Certains états psychiques, — tels que la religiosité, la jalousie sexuelle, la pitié filiale, l'amour paternel — loin d'être des inclinations inhérentes à la nature humaine, résultent de l'organisation collective [1]. » (*Règles*, p. 130-132.)

« Presque tout ce qui se trouve dans les consciences individuelles, vient de la société. » (*Div. du trav.*, p. 342.) Même, nous dit-on, « si l'homme est un animal raisonnable, c'est qu'il est un animal sociable ». (*Ibid.*, p. 339.)

La conclusion ? « Quelques progrès que fasse la psycho-physiologie, elle ne pourra jamais représenter qu'une fraction de la psychologie, puisque la majeure partie des phénomènes psychiques ne dérivent pas de causes organiques... Tous les faits, dont on ne peut trouver l'explication dans la constitution des tissus, dérivent des propriétés du milieu social... La vaste région de la conscience, dont la genèse est inintelligible par la seule psycho-physiologie, relève d'une autre science positive qu'on pourrait appeler la socio-psychologie. » (*Div. du trav. soc.*, p. 340.)

M. Lévy-Brühl voit plus nettement la conséquence : « La considération de l'individu peut suffire pour l'étude des phénomènes qui doivent être examinés surtout dans

1. « L'organisation sociale des rapports de parenté a déterminé les sentiments respectifs des parents et des enfants ; ceux-ci eussent été tout autres si la structure sociale avait été différente. » (*Div. du trav.*, p. 341.)

leurs rapports avec leurs antécédents et concomitants physiologiques (sensations, perceptions, plaisirs et douleurs organiques, etc.). Mais la connaissance scientifique des fonctions mentales supérieures (imagination, langage, intelligence) ne saurait être obtenue sans le secours des sciences sociologiques. Il faut renverser le procédé, usité jusqu'à présent, daus l'étude du développement de ces fonctions. « Au lieu d'interpréter les phénomènes sociaux à l'aide de la psychologie courante, ce serait au contraire la connaissance scientifique — c'est-à-dire sociologique — de ces phénomènes qui nous procurerait peu à peu une psychologie plus conforme à la diversité réelle de l'humanité présente et passée. La psychologie de l'avenir sera fondée sur l'analyse des mœurs et des institutions où se sont objectivés les sentiments et les pensées, dans les diverses sociétés humaines. » (Pages 78 et 127.)

M. Durkheim n'est pas toujours aussi catégorique : « On se méprendrait sur notre pensée si l'on concluait que la sociologie, suivant nous, doit ou même peut faire abstraction de l'homme et de ses facultés. Les caractères généraux de la nature humaine entrent dans le travail d'élaboration d'où résulte la vie sociale. » Aussi, pratiquement, l'étude des faits psychiques lui semble-t-elle indispensable au sociologue. La vie individuelle peut, au moins, « faciliter l'explication » de la vie collective. Une culture psychologique constitue pour le sociologue une « propédeutique nécessaire », mais il ne doit demander à la science de l'individu qu'une « préparation générale » et d' « utiles suggestions ». (*Règles*, p. 136.)

A ce propos, M. Durkheim s'est demandé incidemment s'il n'y aurait pas lieu de créer une psychologie générale, synthèse de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale [1]. (*Règles*, préface de la seconde édition.)

1. Tout en insistant sur la distinction nécessaire entre la sociologie et la biologie, il signale de même, en passant, la possibilité de dégager

« Les faits sociaux sont produits par une élaboration *sui generis* de faits psychiques. Cette élaboration n'est pas sans analogies avec celle qui se produit dans chaque conscience individuelle. » N'y aurait-il pas « certaines lois abstraites communes aux deux règnes » ? Ne peut-on « concevoir la possibilité d'une psychologie toute formelle qui serait une sorte de terrain commun à la psychologie individuelle et à la sociologie ? »

Mais, d'une part, tout ce que nous savons sur la manière dont se combinent les idées individuelles se réduit à quelques propositions très vagues que l'on appelle lois de l'association des idées. Et quant aux lois de l'idéation collective, elles sont encore plus complètement ignorées. Dans l'état actuel de nos connaissances, la question soulevée ne saurait donc recevoir de solution catégorique.

II. *Avec l'histoire.* — L'histoire et la sociologie s'opposent-elles l'une à l'autre ou se confondent-elles ?

Cela dépend.

Tant que l'histoire « reste dans le particulier », elle est distincte de la sociologie. Tout occupé à marquer à chacun des phénomènes sa place dans le temps, l'historien perd de vue ce qu'ils ont de semblable. Pour lui, les sociétés constituent autant d'individualités hétérogènes, chaque peuple ayant sa physionomie, et l'histoire n'est qu'une suite d'événements qui s'enchaînent sans se reproduire.

Le rôle du sociologue est de rapprocher les phénomènes, même quand ils seraient séparés par de longs intervalles de temps ; de les comparer ; d'en dégager les caractères communs.

Mais « dès qu'elle compare, l'histoire devient indistincte de la sociologie ». Or, l'histoire ne peut être une science que dans la mesure où elle explique, et l'on ne peut expliquer

un jour les caractères vraisemblablement communs à l'organisation sociale et à l'organisation animale. (*Représ. indiv. et collectives*, p. 273.)

qu'en comparant. Par conséquent, bien loin qu'elles soient en antagonisme, les deux disciplines tendent naturellement l'une vers l'autre et tout fait prévoir qu'elles sont appelées à se confondre en une discipline commune.

En attendant ce rapprochement il faut pratiquer l'entr'aide.

L'histoire doit fournir à la sociologie la matière de ses recherches [1]. Elle est la source principale de l'investigation sociologique. « Sans les sciences historiques, dit M. Lévy-Brühl, l'effort pour établir des lois sociologiques resterait vain. »

D'autre part, le sociologue facilitera à l'historien l'explication des faits concrets. Il le guidera dans ses inductions et dans ses hypothèses en le renseignant sur la nature des sociétés, de leurs organes et de leurs fonctions.

III. *Avec les autres sciences sociales.* — Bien plus délicate à définir est la position de la sociologie à l'égard des autres sciences sociales.

La sociologie serait-elle une science unique à créer de toutes pièces qui, sans souci des disciplines existantes et faisant table rase de leurs résultats, se donnerait la tâche gigantesque d'étudier à nouveau les multiples aspects de la vie collective et le vaste ensemble des faits sociaux du passé et du présent ?

Cette conception, qui semble être celle de Stuart Mill dans sa *Logique*, est chimérique.

Il est impossible à une seule et même science de maîtriser une matière d'une telle diversité. La « réalité sociale » est un monde infini dont chaque partie est assez vaste pour servir de matière à toute une science. Et ainsi la science générale et unique, à laquelle Stuart Mill donnait le nom de sociologie, se résout forcément en une multitude de branches distinctes. —

1. Voir plus haut, page 72.

Faut-il, ayant égard à l'existence de disciplines particulières : histoire des religions, du droit, des institutions politiques ; statistique ; science économique, etc., — chercher à ouvrir à la sociologie un domaine encore inexploré, lui assigner un objet distinct, en dehors des phénomènes dont traitent les différentes sciences sociales ? Doit-elle se constituer, à côté des techniques spéciales, comme un mode de spéculation autonome ; étudier, par exemple, « la vie collective en général », tandis que chaque science sociale resterait cantonnée dans une catégorie déterminée de phénomènes sociaux ?

Pas davantage. Faire actuellement de la sociologie la science sociale générale, comme plusieurs y tendent [1], c'est l'éloigner du réel, c'est la réduire à n'être plus qu'une philosophie formelle et vague.

La « sociologie générale » est une branche de la sociologie. Elle ne peut être qu'une synthèse des sciences particulières, une comparaison de leurs résultats les plus généraux ; elle n'est possible que dans la mesure où elles sont avancées. —

Il reste que la science positive des sociétés doit avoir pour objet l'intégralité des faits sociaux : il n'y a pas lieu d'isoler tel ou tel aspect de la vie collective pour en faire l'objet spécial de la science nouvelle. Tout ce qui entre dans la constitution des sociétés ou dans la trame de leur développement ressortit aux sociologues.

Or, une telle multitude de phénomènes ne peut être étudiée que grâce à un certain nombre de disciplines spéciales entre lesquelles se partagent les faits sociaux et qui se complètent les unes les autres.

Par conséquent, la sociologie ne peut être que le système des sciences sociales. —

M. Durkheim s'est d'ailleurs défendu, du moins à l'origine, d'esquisser le plan de la sociologie — « opération

1. Voir plus haut, page 42.

stérile, dit-il, si elle n'est pas faite par une main de génie ». Une science est une sorte d'organisme ; on peut observer comme elle est formée, mais non lui imposer tel ou tel plan de composition parce qu'il satisfait mieux la logique ; elle se divise d'elle-même à mesure qu'elle se constitue. Au surplus, toute classification prétendûment définitive serait arbitraire ; les cadres doivent rester ouverts aux acquisitions ultérieures.

De ce que la sociologie a le même objet que les sciences dites historiques et sociales, résulte-t-il qu'elle se confond avec ces dernières ? N'est-elle que le terme générique qui sert à les désigner collectivement ? Non. Le rapprochement des sciences sociales sous une commune rubrique implique et indique un changement radical dans la méthode et l'organisation de ces sciences.

Pour devenir des branches de la sociologie, les sciences sociales particulières doivent être des sciences positives. La notion de « loi naturelle » étendue par Comte au règne social en général, doit pénétrer dans le détail des faits ; il s'agit, pour le sociologue, de l'acclimater dans ces recherches spéciales d'où elle était primitivement absente et où elle ne peut s'introduire sans y déterminer une complète rénovation.

En vérité, au cours de ces cinquante dernières années, les spécialistes, d'eux-mêmes, ont commencé à s'orienter dans un sens sociologique. Les historiens se sont attachés à l'étude comparée des institutions. L'ancienne économie politique s'est transformée sous l'influence des fondateurs de l'économie nationale, du socialisme de la chaire, de l'école historique. Des disciplines nouvelles se sont fondées ou développées : la statistique, l'anthropologie ou l'ethnographie d'une part ; la science ou histoire des civilisations de l'autre. Implicitement ou explicitement, ces diverses entreprises scientifiques reposent toutes sur ce principe que les phénomènes sociaux obéissent à des lois et que ces lois peuvent

être déterminées. Pour que la sociologie devienne une science vraiment positive, il suffit donc de développer un certain nombre des sciences existantes dans le sens où elles tendent spontanément.

Toutefois, si réelle que soit cette évolution spontanée, ce qui reste à faire ne laisse pas d'être considérable.

D'abord, sous l'influence de la sociologie la classification des sciences spéciales est appelée à se transformer. Elles se sont constituées indépendamment les unes des autres ; la matière sociale n'a pas été répartie entre elles d'une manière méthodique, d'après un plan réfléchi ; il en est résulté des confusions et des distinctions irrationnelles. Des phènomènes disparates sont réunis sous une même rubrique ; des phénomènes de même nature, partagés entre des sciences différentes. Ainsi la *Völkerkunde* des Allemands comprend à la fois des études sur les mœurs, sur les croyances et les pratiques religieuses, sur l'habitation, sur la famille, sur certains faits économiques. Inversement, la géographie qui étudie les formes territoriales des Etats, l'histoire qui retrace l'évolution des groupes ruraux ou urbains, la démographie qui étudie tout ce qui concerne la distribution de la population, devraient être réunies sous le nom de morphologie sociale [1].

Ensuite, ce que la sociologie apporte surtout avec elle, c'est le sentiment que tous les faits, si divers, étudiés jusqu'à présent par des spécialistes indépendants les uns des autres, non seulement sont solidaires au point de ne pouvoir être compris si on les isole les uns des autres, mais sont, au fond, de même nature, c'est-à-dire des manifestations variées d'une même réalité qui est la réalité sociale. C'est pourquoi les différentes sciences sociales, ayant pour

1. M. Durkheim souhaite de même que la sociologie criminelle et la statistique morale soient réunies sous le nom de pragmatologie. — Voir dans l'*Année sociologique* les divisions et subdivisions, parfois remaniées, de la Sociologie.

objet des phénomènes de même espèce, doivent pratiquer une même méthode. Le principe de cette méthode, c'est que les faits religieux, juridiques, moraux, économiques, doivent tous être traités conformément à leur nature, c'est-à-dire comme des faits sociaux. Soit pour les décrire, soit pour les expliquer, il faut les rattacher à un milieu social déterminé, à un type défini de société, et c'est dans les caractères constitutifs de ce type qu'il faut aller chercher les causes déterminantes du phénomène considéré.

Or la société n'est que bien rarement considérée par les spécialistes comme la cause déterminante des faits dont elle est le théâtre. Même le principe de l'interdépendance des faits sociaux, bien qu'assez facilement admis dans la théorie, est loin d'être efficacement mis en pratique. Aussi, bien que les sciences sociales particulières tendent à s'orienter dans un sens sociologique, cette orientation reste encore indécise. Travailler à la préciser, à l'accentuer, à la rendre plus consciente, telle est, pense M. Durkheim, la tâche actuelle du sociologue.

Et ainsi nous apparaît finalement le caractère vrai de la sociologie telle que la conçoit M. Durkheim : elle n'est pas une science, mais une méthode.

CHAPITRE III

LA SCIENCE DES MŒURS ET L'ART MORAL [1].

1. *La science des mœurs.*

« La science positive de la morale est une branche de la sociologie. » Cela signifie que son objet rentre dans la catégorie des faits dits sociaux et qu'il doit désormais être étudié d'après la méthode sociologique.

Quel est cet objet et comment les règles générales de la méthode doivent-elles y être appliquées? Quels sont les postulats de la science nouvelle et quels problèmes va-t-elle entreprendre de résoudre?

I. L'objet de la science des mœurs, ce sont « les faits moraux ». Pour les reconnaître, parmi les autres faits sociaux, il faut les définir « d'après quelque signe extérieur et visible ».

Ce signe, pour M. Durkheim, c'est la sanction dont certaines règles de conduite sont munies. Généralement on dit que ce qui distingue les règles morales, c'est qu'elles sont obligatoires ; mais la réalité d'une obligation n'est certaine que si elle se manifeste au dehors ; la sanction est le symbole objectif de l'obligation. « Tout fait moral consiste donc dans une règle de conduite sanctionnée [2]. »

1. Bibliographie. Outre les publications déjà citées : A. Bayet, *La morale scientifique*, Paris, 1905. — E. Durkheim, *La détermination du fait moral* (Bulletin de la Société française de philosophie, t. VI), Paris, 1906. — L. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs* (Revue philosophique, t. LXII), Paris, 1906.

2. C'est la définition donnée par M. Durkheim dans l'Introduction

Les faits moraux sont-ils tous compris dans cette définition? N'y a-t-il pas en morale des actes, louables sans être obligatoires; un libre idéal qu'on n'est pas tenu d'atteindre; une sphère qui dépasse le devoir? Certes il y a des actes, objet de l'admiration et qui dérivent d'habitudes et de tendances acquises dans la pratique de la vie morale. Mais s'il est vrai qu'ils ne sont pas obligatoires, commandés par une règle impérative, on ne peut les considérer comme moraux. « Il serait contraire à toute méthode de réunir sous une même rubrique des actes qui sont astreints à se conformer à une règle préétablie et d'autres qui sont libres de toute réglementation. Cette activité *sui generis* est l'esthétique de la vie morale. »

Par contre, si l'on s'en tient à la définition donnée, « tout le droit entre dans la morale ». M. Durkheim croit en effet les deux domaines trop intimement unis pour pouvoir être séparés. Les deux ordres de phénomènes relèvent d'une seule et même science. Il y a tout au plus une différence dans la manière dont les sanctions sont administrées. Les sanctions morales sont appliquées par chacun et par tout le monde; les sanctions juridiques, par des corps définis et constitués. Les unes sont diffuses; les autres, organisées. Est strictement morale « toute règle de conduite à laquelle est attachée une sanction répressive diffuse ».

II. « La sociologie morale, disait M. Durkheim dans la leçon d'ouverture de son Cours, se propose d'étudier les maximes et les croyances morales comme des phénomènes naturels dont elle cherche les causes et les lois. » Il suppose donc qu'il y a une nature ou une réalité morale et qu'elle est soumise à des lois.

L'objectivité de la réalité morale est incontestable. Tout

de la *Division du travail social*. Dans une thèse développée devant la Société française de philosophie, il signale comme caractères distinctifs du fait moral : 1° l'obligation, 2° une certaine désirabilité.

homme vivant dans une certaine société y trouve organisé un système de règles impératives ou prohibitives. Ces règles, qui prennent l'aspect de devoirs pour sa conscience, n'en sont pas moins, par rapport à lui, une réalité qui lui préexistait et qui lui survivra. Obligations, interdictions, mœurs, lois, usages même et convenances, il lui faut se conformer à toutes ces prescriptions, sous peine de sanctions diverses qui se font sentir par les effets qu'elles produisent et par l'intimidation qu'elles exercent.

Cette nature morale est, en outre, conçue comme soumise au déterminisme et régie par des lois constantes.

« La morale, dit M. Durkheim, est pour nous un système de faits réalisés, lié au système total du monde. Si elle est telle ou telle à un moment donné, c'est que les conditions dans lesquelles vivent alors les hommes ne permettent pas qu'elle soit autrement. »

M. Lévy-Brühl n'est pas moins précis : « La morale d'une société est partie intégrante de l'ensemble des phénomènes solidaires entre eux qui la constituent. Etant donnés le passé d'une certaine population, sa religion, ses sciences et ses arts, ses relations avec les populations voisines, son état économique général, — sa morale est déterminée par cet ensemble de faits dont elle est fonction. A un état social entièrement défini correspond un système, plus ou moins harmonique, de règles morales entièrement définies et un seul. »

Tout le monde, observe-t-il, concède ce postulat quand il s'agit de la morale d'une civilisation exotique : personne n'hésite à en rendre compte par les croyances religieuses, par l'état intellectuel, par l'organisation politique et économique. Il faut être logique et l'admettre aussi quand il s'agit de notre propre morale.

Cette conception déterministe implique des conséquences sur lesquelle on insiste.

D'abord il y a autant de morales que de types sociaux.

Puis l'idée d'une morale naturelle doit faire place à l'idée que toutes les morales existantes sont naturelles. Chaque société a la sienne, fonction de ses conditions d'existence et qui est précisément ce que ces conditions exigent qu'elle soit. Celle des sociétés inférieures est une morale au même titre que celle des sociétés cultivées [1]. La nôtre est « précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être ».

Enfin, comme il n'y a pas de civilisation tout à fait immobile, la morale d'une société donnée doit toujours être considérée comme destinée à évoluer en fonction des autres séries sociales.

III. Les faits moraux sont, par définition, des faits sociaux : ce sont des « choses », c'est-à-dire des réalités extérieures à l'individu et dont celui-ci subit la contrainte. Par conséquent, la méthode, dont les règles ont été exposées plus haut [2], doit s'appliquer à leur étude.

Quelques points toutefois méritent une attention spéciale.

1° Il faut viser à donner des faits moraux une représen-

1. « Pour nous, disait M. Durkheim dans son *Introduction à la sociologie de la famille,* nous savons que si on les prend à la lettre, les mots de supérieur et d'inférieur n'ont pas scientifiquement de sens. Pour la science, les êtres ne sont pas les uns au-dessus des autres ; ils sont seulement différents, parce que leurs milieux diffèrent. Il n'y a pas une manière d'être et de vivre qui soit la meilleure pour tous, à l'exclusion de toute autre, et par conséquent il n'est pas possible de les classer hiérarchiquement, suivant qu'ils s'éloignent ou se rapprochent de cet idéal unique. Mais l'idéal pour chacun est de vivre en harmonie avec ses conditions d'existence. Or cette correspondance se rencontre également à tous les degrés de la réalité. Ce qui est bon pour les uns ne l'est donc pas nécessairement pour les autres. La famille d'aujourd'hui n'est ni plus ni moins parfaite que celle de jadis : elle est autre, parce que les circonstances sont autres. Le savant étudiera chaque type en lui-même et sa seule préoccupation sera de chercher le rapport qui existe entre les caractères constitutifs de ce type et les circonstances qui l'entourent. »

2. Voir page 48.

tation « objective ». « C'est notre pratique, dit M. Lévy-Brühl, c'est-à-dire ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience comme loi obligatoire, sentiment de respect pour cette loi, pour les droits d'autrui, etc., qui, considéré objectivement, constitue, sous forme de mœurs, coutumes, loi, la réalité à étudier. »

Cette règle, qui est généralement difficile à appliquer [1], l'est surtout, on l'avoue, quand il s'agit de certains faits moraux, à savoir les sentiments. De toutes les séries de phénomènes sociaux, celle des sentiments moraux exige le plus grand effort pour être représentée d'une manière objective, c'est-à dire indépendamment des consciences individuelles qui les éprouvent. Les sentiments qui ont accompagné les idées, les croyances, les pratiques, les institutions, ne laissent pas de traces immédiatement saisissables de leur existence. Rien ne subsiste pour en faire directement connaître l'intensité, la tonalité propre, ni même, à certains moments, la présence. Le savant est obligé de les restituer par un procédé d'induction souvent hasardeux.

2° Les faits moraux doivent être expliqués sociologiquement.

Aux sociologues contemporains, excepté M. Durkheim et son école, tout ce qui est de nature morale paraît, remarque M. Lévy-Brühl, se comprendre très suffisamment par le moyen d'une interprétation psychologique. Cette interprétation se fonde sur notre connaissance présumée de la nature humaine et sur l'identité supposée de cette nature en tout temps et en tout lieu. Employé seul, le procédé conduit très facilement à l'erreur, surtout quand il s'agit d'interpréter des croyances, des sentiments, des pratiques, des rites fort éloignés de nous ; ce sont, alors, nos propres états d'âme que nous introduisons à la place de ceux, très

1. Voir plus haut, page 59.

différents, qu'il faudrait retrouver[1]. La méthode scientifique prescrit de chercher le sens des faits dans « une étude objective de leurs circonstances et de leurs conditions ». Il importe de trouver la genèse sociologique des obligations que la conscience nous impose ; l'étude comparée des religions, des croyance et des mœurs, en différents temps et en différents pays, peut seule nous y aider.

3° Le contenu de notre conscience morale, qui est d'une complexité extrême, ne peut être démêlé si l'on fait abstraction de l'histoire. En effet, on ne pénètre la nature des pratiques et des croyances morales qu'en voyant comment elles se sont élaborées. Pour comprendre le détail vivant de ce que la conscience ordonne et interdit, il faut donc se reporter à la conscience des générations précédentes, en élargissant le cercle des antécédents sociaux jusqu'à toucher à la préhistoire.

Eventuellement on aura recours à l'ethnographie, par exemple, dit M. Lévy-Brühl, pour l'étude génétique des sentiments moraux. « En même temps que l'on peut encore constater, *de visu*, dans les sociétés inférieures [2], des institutions disparues ailleurs, mais ayant laissé des traces encore visibles, comme le totémisme, on y observe aussi des sentiments moraux dont une analogie légitime peut faire admettre l'existence dans les civilisations préhistoriques. Nous trouvons là, sinon un équivalent, du moins un succédané très précieux des sociétés, dont il ne nous reste rien ou à peu près rien, excepté, peut-être, des sentiments et des habitudes mentales indéchiffrables pour nous-mêmes. Par l'étude attentive des mœurs, des religions, des sentiments dans ces sociétés inférieures, nous acquérons les données les plus

1. M. Durkheim a cherché à en donner une preuve par son étude sur *Les origines de la prohibition de l'inceste*. (Voir plus haut, p. 57, note 1.)
2. Telles les sociétés aborigènes de l'Australie, certaines tribus de l'Amérique du Nord, de l'Inde, de l'Afrique, de la Polynésie, de la Mélanésie, etc.

précieuses pour la restitution de l'état moral et mental d'une humanité relativement primitive, restitution que l'effort le plus ingénieux et le plus opiniâtre n'aurait jamais pu réaliser en partant uniquement de l'humanité observée dans les civilisations historiques. Une fois établie, cette restitution, même sommaire, éclairerait en nous un fond de sentiments si anciens, qu'ils ne nous paraissent même pas obscurs. »

IV. Dans la pensée de ses promoteurs, la sociologie morale doit 1° établir la genèse et 2° déterminer la fonction des faits moraux. Ils prétendent 3° pouvoir rendre compte du caractère obligatoire des prescriptions morales. Enfin M. Durkheim demande encore à la science des mœurs la solution d'un quatrième problème dont nous parlerons à propos de l'art moral.

1° Du point de vue génétique, il s'agit de voir comment l'ensemble des prescriptions, obligations et défenses, qui constitue la morale d'une société donnée, s'est formé en fonction des autres séries de phénomènes sociaux, — car il est entendu que la morale est une fonction de toutes les autres séries sociales et que les déterminations très précises qu'elle comporte, proviennent de sa solidarité avec ces séries dans leur état présent et passé [1].

Ou plutôt, dit M. Lévy-Brühl, le problème considéré dans sa totalité s'énonce ainsi : Etant admis par hypothèse que le processus de développement des sociétés humaines obéit partout aux mêmes lois, retrouver les stades intermédiaires que les religions, les institutions, les arts des sociétés plus élevées ont dû traverser pour arriver à leur état présent. Dans le cas particulier de la morale, le savant devra essayer de déterminer les stades par lesquels la coutume et le tabou du sauvage deviennent peu à peu la loi dans les textes à la fois religieux et juridiques, tels que le *Pentateuque*, et aboutissent

1. Voir plus haut, page 88.

à l'impératif catégorique du philosophe, expression abstraite de la conscience morale d'aujourd'hui qui se prend pour rationnelle.

Nous sommes encore extrêmement loin, on en convient, de pouvoir résoudre ce problème ou même d'en posséder les données positives indispensables. Dans cette série de phénomènes sociaux nous ignorons presque tout.

La spéculation morale scientifique ne se proposera, pendant longtemps, que des problèmes spéciaux, historiquement définis : D'où provient telle obligation, telle interdiction ? Quel a été le sens de la responsabilité individuelle soit pénale, soit civile, quand elle est apparue ? Par quelle forme a passé la propriété de la terre, des biens meubles, des esclaves ? Quelle a été la succession des formes du mariage, de la famille ?

2° Philosophes et moralistes recherchent, eux aussi, quelle est la fonction de la morale, mais les sociologues leur reprochent de ne pas résoudre le problème d'après une méthode scientifique [1].

Si les partisans de la morale utilitaire, par exemple, affirment que l'utile est l'unique fin de notre conduite, ce n'est pas, dit M. Durkheim, qu'ils aient induit cette proposition générale d'une observation méthodique. Ils n'ont pas vérifié qu'en fait les mœurs, les prescriptions du droit, les maximes de la morale populaire n'avaient pas d'autre but. Mais sentant d'abord, avec plus ou moins de clarté, qu'il nous est impossible d'agir si nous ne sommes intéressés à notre action, ils illustrent ce sentiment par quelque exemple ; puis, pour renfoncer leur thèse, ils font appel à la logique et prouvent qu'il serait absurde que l'homme ne cherchât pas avant tout son intérêt. Bref, ils demandent leurs prémisses à une expérience incomplète et sans précision

1. Voir plus haut, page 11.

qu'ils confirment ensuite au moyen de raisonnements déductifs.

Dans aucune école on ne procède différemment. Même des auteurs, qui ont le sens sociologique très développé, ne savent s'astreindre à la rigueur scientifique indispensable. Ainsi Spencer pose que la morale a pour fin le progrès de la vie individuelle. « Que ce soit le principe de la morale telle qu'il la voudrait, c'est possible ; mais il s'agit de savoir si c'est le principe de la morale telle qu'elle est. »

Pour savoir quelle est, en fait, la fonction de la morale, le seul moyen est d'observer les faits moraux ou la multitude de règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite ; c'est d'étudier d'abord chacun des droits et des devoirs en lui-même, pour lui-même et non pour arriver d'une haleine à une définition générale de la moralité. Or cette science positive des faits moraux « est seulement en train de naître ».

Jusque-là M. Durkheim parle en sociologue conscient des exigences d'une méthode strictement scientifique.

Mais il n'est pas resté confiné dans les régions sereines de la science impassible ; il a subi l'attrait des problèmes moraux et sociaux qui préoccupent nos contemporains et ses études, toutes scientifiques dans son intention, sur la division du travail et sur le suicide, l'ont amené à constater que nos grandes sociétés modernes sont dans un état critique : elles sont malades d'individualisme et d'anomie.

La société n'a plus une intégration suffisante ; il n'y a plus de groupes assez consistants auxquels l'individu puisse se rattacher et dont il se sente solidaire. Dans nos grands Etats la société politique est trop loin de lui. Depuis la suppression des corporations professionnelles, il n'y a plus rien entre l'Etat et l'individu. La société religieuse a exercé jadis une bienfaisante influence, mais les conditions nécessaires à cette influence ne sont plus actuellement données : la religion empêche l'homme de penser librement ; or cette

mainmise sur l'intelligence individuelle est et sera de moins en moins supportée. La famille enfin n'a plus qu'une durée éphémère. Rien ne tire donc l'individu de son isolement moral.

Or une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés qu'un Etat hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir, constitue une véritable monstruosité sociologique. Il est inévitable qu'elle se désagrège.

L'individualisme est une des causes de la progression énorme et continue des suicides. Le lien, qui rattache l'homme à la vie, se relâche, parce que le lien qui le rattache à la société s'est lui-même détendu. Les raisons de vivre nous manquent ; nous n'apercevons plus le sens de nos efforts.

D'autre part, l'anomie est à l'état chronique dans le monde du commerce et de l'industrie. Depuis un siècle, le progrès économique a consisté à affranchir les relations industrielles de toute réglementation. Auparavant tout un système de pouvoirs moraux avait pour fonction de les discipliner.

La religion consolait les pauvres par l'espérance des compensations futures ; elle modérait les riches en leur rappelant que les intérêts terrestres ne sont pas le tout de l'homme. Elle a perdu la plus grande partie de son empire. Les appétits se sont trouvés affranchis de toute autorité. Du haut en bas de l'échelle les convoitises sont soulevées. On a soif de choses nouvelles, de jouissances ignorées, de sensations innommées. C'est l'apothéose du bien-être. La morale professionnelle n'existe plus ou se borne à des formules indécises, à des généralités sans précision, à des prescriptions dénuées de tout caractère juridique. Les actes les plus blâmables sont si souvent absous par le succès que la limite, entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, n'a plus rien de fixe. Cette anomie morale et juridique est dans nos sociétés modernes un facteur régulier et spécifique de suicides : les individus se tuent parce que leur activité est déréglée et qu'ils en souffrent. Ils ne savent plus où s'arrêtent les besoins légitimes.

Depuis l'abolition des corps de métiers, il n'y a plus de règles qui fixent le nombre des entreprises économiques et, dans chaque branche d'industrie, la production n'est pas réglementée de manière qu'elle reste au niveau de la consommation ; de là les crises industrielles et commerciales et les faillites génératrices, elles aussi, de suicides.

L'antagonisme croissant du travail et du capital résulte de ce que leurs rapports sont aussi dans un état d'indétermination juridique. Aucune puissance morale ne contenant les forces en présence, c'est la loi du plus fort qui règne et l'état de guerre est chronique. L'Etat n'est pas apte à discipliner la vie professionnelle infiniment variée et complexe ; c'est une lourde machine qui n'est faite que pour des besognes générales et simples. Nous passons alternativement d'une réglementation autoritaire, que son excès de rigidité rend impuissante, à une abstention systématique qui provoque l'anarchie. Or une telle anarchie est un phénomène morbide, puisqu'elle va contre le but même de toute société, qui est de supprimer la guerre entre les hommes, en subordonnant la loi physique du plus fort à une loi plus haute.

Le malaise dont nous souffrons atteste une alarmante misère morale. Notre foi s'est troublée, la tradition a perdu de son empire, le jugement individuel s'est émancipé du jugement collectif. Il faut faire cesser l'anomie, contenir les égoïsmes individuels, entretenir le sentiment de la solidarité, empêcher l'application brutale de la loi du plus fort. Bref, « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale ». —

Et voilà qu'apparaît du coup la fonction de la morale : « si l'anomie est un mal, c'est avant tout parce que la société en souffre, ne pouvant se passer, pour vivre, de cohésion et de régularité ». Une réglementation morale ou juridique exprime essentiellement des besoins sociaux.

« La caractéristique des règles morales, dira M. Durk-

heim, en terminant son étude sur la *Division du travail*, est qu'elles énoncent les conditions fondamentales de la solidarité sociale. Le droit et la morale, c'est l'ensemble des liens qui nous attachent les uns aux autres et à la société, qui font de la masse des individus un agrégat un et cohérent. Est moral tout ce qui est source de solidarité, tout ce qui force l'homme à compter avec autrui, à régler ses mouvements sur autre chose que les impulsions de son égoïsme. La moralité a pour fonction essentielle de faire de l'individu la partie intégrante d'un tout. La société est donc la condition nécessaire de la morale. Elle n'est pas une simple juxtaposition d'individus qui apportent, en y entrant, une moralité intrinsèque ; mais l'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société, puisque la moralité consiste à être solidaire d'un groupe. Faites évanouir toute vie sociale et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant plus d'objet où se prendre. Quant à ce qu'on appelle la « morale individuelle », si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait à la fois le sujet et l'objet, qui ne le relieraient qu'à lui-même et qui, par conséquent, subsisteraient alors même qu'il serait seul, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité [1]. Les devoirs de l'individu envers lui-même sont, en réalité, des devoirs envers la société ; ils correspondent à certains sentiments collectifs qu'il n'est pas plus permis d'offenser quand l'offensé et l'offenseur sont une seule et même personne que quand ils sont deux êtres distincts. »

1. De même la « morale religieuse », si l'on s'en réfère à la définition que M. Durkheim donne des phénomènes religieux : « Ce qui caractérise les croyances comme les pratiques religieuses, c'est qu'elles sont obligatoires. Or tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale. C'est donc la société qui prescrit au fidèle les dogmes qu'il doit croire et les rites qu'il doit observer ; et, s'il en est ainsi, c'est que rites et dogmes sont son œuvre. Les forces devant lesquelles s'incline le croyant sont des forces sociales. Les choses sacrées sont celles dont la société elle-même a élaboré la représentation. »

M. Durkheim présente cette conclusion comme se dégageant de l'examen des faits, passés en revue dans son livre sur la *Division du travail.*

En réalité, elle préexistait chez lui à l'état de sentiment ou d'opinion. Feuilletez ses tout premiers écrits. Vous y lirez : « La morale n'est rien si elle n'est pas une discipline sociale. Ce qu'elle exprime, ce sont les conditions d'existence des sociétés. La solidarité est la condition même de la vie sociale. Le droit et la morale ont pour objet d'assurer l'équilibre de la société [1]. Sans vouloir disserter sur les bases dernières de l'éthique il nous paraît incontestable que, dans la réalité, la fonction pratique de la morale est de rendre possible la société, de faire vivre les hommes ensemble sans trop de heurts et de conflits, de sauvegarder en un mot les grands intérêts collectifs [2]. »

Dans la *Division du travail* perce d'ailleurs le souci de démontrer une thèse préconçue : il s'agit moins de rechercher quelle est, en fait, la fonction de la division du travail que d'établir quelle doit être et dans quelles conditions devrait normalement s'exercer cette fonction. Il pose en principe que la société a besoin d'ordre, d'harmonie, de solidarité. Il constate que la solidarité, due à la communauté de croyances, diminue progressivement. Il conclut : « Il faut donc ou que la vie proprement sociale diminue, ou qu'une autre solidarité vienne peu à peu se substituer à celle qui s'en va. Il faut choisir. Le progrès social ne consiste pas en une dissolution continue. Il faut donc bien qu'il y ait quelque autre lien qui maintienne l'unité sociale ; or, il ne peut pas y en avoir d'autre que celui qui dérive de la division du travail. » Cependant, en fait, dans nos grandes sociétés modernes, la division du travail n'assure pas la solidarité sociale. « Cas pathologique, dit M. Durkheim ; ce qui est, n'est pas ce qui devrait être. »

1. *Les études de science sociale.*
2. *La science positive de la morale en Allemagne.*

Mais ce qui est, intéresse seul le sociologue. Ce qui devrait être, concerne le moraliste...

M. Durkheim est à la fois sociologue et moraliste. Sociologue, il formule les règles de la méthode scientifique qu'il reproche aux philosophes de négliger dans la recherche des fonctions de la morale. Moraliste, il procède comme eux. L'union des deux points de vue dans un même livre produit une impression de confusion. Il était nécessaire de les dissocier.

3° « Il faut dire d'où la morale tire sa force obligatoire et au nom de qui elle commande », écrit M. Durkheim. Il pense, et M. Lévy-Brühl aussi, pouvoir donner à la question une réponse sociologique.

Nous ne pouvons pas, d'après M. Durkheim, nous obliger nous-mêmes ; tout commandement suppose une contrainte au moins éventuelle, par conséquent une puissance supérieure à nous et capable de nous contraindre. Qu'est-ce d'ailleurs qu'une dette où nous serions à la fois débiteur et créancier ?

Ce n'est pas non plus, remarque M. Lévy-Brühl, d'une conviction théorique ou d'un système d'idées que la prescription morale tient son autorité. Les choses qu'il faut faire ou ne pas faire, nos devoirs et nos droits, ne dépendent pas de la théorie morale à laquelle la réflexion peut nous conduire [1].

Les religions et, à leur suite, beaucoup de philosophes, considèrent la morale comme ne pouvant avoir toute sa réalité qu'en Dieu ; Kant postule Dieu parce que, sans cette hypothèse, le devoir est sans point d'attache. La science, dit M. Durkheim, ne saurait s'arrêter à cette conception dont elle n'a même pas à connaître ; les causes secondes sont les seules dont elle ait à s'occuper. Il

1. Voir plus haut, page 8.

ne voit d'ailleurs dans la divinité que « la société transfigurée et pensée symboliquement ».

Si on écarte Dieu, il ne reste plus d'autre alternative que de laisser la morale inexpliquée ou d'en faire « un système d'états collectifs ». Ou elle ne vient de rien qui soit donné dans le monde de l'expérience, ou elle vient de la société.

C'est l'hypothèse à laquelle s'arrêtent ou du moins que suggèrent MM. Durkheim et Lévy-Brühl. « Nos obligations, écrit ce dernier, nous sont imposées par la pression sociale. Les règles morales passent d'une génération à l'autre, jalousement conservées par l'esprit de tradition et par l'instinct de conservation sociale. Sentiment du devoir, de la responsabilité, horreur du crime, amour du bien, respect de la justice, tous ces sentiments puisent leur force dans les croyances et dans les représentations collectives qui sont communes à tout le groupe. »

« La société, dit de son côté M. Durkheim, est une autorité morale qui, en se communiquant à certains préceptes de conduite qui lui tiennent particulièrement au cœur, leur confère un caractère obligatoire. La société a en elle tout ce qui est nécessaire pour communiquer à certaines règles de conduite le caractère impératif, distinctif de l'obligation morale. Elle nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous ; la distance morale qui est entre elle et nous, fait d'elle une autorité devant laquelle notre volonté s'incline. »

Rendre compte de l'obligation morale, l'essayer du moins, est la seule tâche de sociologue qui, faisant de la science pure, cherche uniquement la cause de ce qui est et se désintéresse de ce qui doit être. Mais ici encore le moraliste qui voisine en M. Durkheim avec le sociologue, s'émeut et demande : « Comment amener l'individu à se soumettre de plein gré à la contrainte sociale ? »

Il ne se fait pas d'illusion. L'individu est en général

« d'une très médiocre moralité ». L'enfant, qui entre dans la vie, est un être « égoïste et asocial ». Nous ne sommes pas naturellement enclins à nous gêner et à nous contraindre, à nous dévouer, à respecter une discipline morale.

L'altruisme est cependant la base fondamentale de notre vie sociale : les hommes ne peuvent vivre ensemble sans se faire des sacrifices mutuels.

Puis, la société a ses besoins qui ne sont pas les nôtres ; les fins collectives, par définition, sont en dehors du cercle de nos intérêts privés ; par suite, les actes qui nous sont commandés pour les atteindre ne sont pas selon la pente de notre nature individuelle ; ils lui font plutôt violence.

Pourquoi alors, se demandent les hommes, ces règles de morale, ces préceptes du droit qui nous astreignent à toutes sortes de sacrifices, ces dogmes qui nous gênent ? Pourquoi surtout la souffranee ?

« Pour le fidèle fermement attaché à sa foi, le problème n'existe pas. Le chrétien rapporte ce qu'il est et ce qu'il fait à son Dieu ; il arrive même à aimer et à rechercher la douleur pour se rapprocher davantage de son divin modèle. »

Mais si la morale n'a pour origine et pour fin que la société, alors pourquoi s'y soumettre ?

La question revient plusieurs fois sous la plume de M. Durkhein et manifestement elle le préoccupe.

Il faut se résigner, dit-il d'abord : « Si on pense que les idées morales sont justiciables de la dialectique, c'en est fait d'elles ; rien ne sera facile comme de prouver qu'elles sont absurdes. Nos croyances morales sont le produit d'une longue évolution. Trop souvent nous n'apercevons pas les causes qui les expliquent. Cependant nous devons nous y soumettre avec respect, parce que nous savons que l'humanité, après tant de peine et de travail, n'a rien trouvé de mieux [1]. »

Puis il fait appel à l'intérêt : « Pourquoi faire de la

1. *La science positive de la morale en Allemagne.*

société un bien d'un si haut prix ? En partie parce qu'elle est utile à nos intérêts, mais surtout parce qu'elle est le seul milieu où se puissent satisfaire nos penchants sociaux [1]. »

Finalement il cherche, en exaltant toujours de plus en plus la société, à faire naître pour elle un sentiment analogue à celui que le croyant éprouve pour son Dieu. L'individu doit « prendre conscience de l'état de dépendance où il se trouve à l'égard de la société ; s'habituer à s'estimer à sa juste valeur, c'est-à-dire ne se regarder que comme la partie d'un tout [2]. » La méditation lui fera comprendre « combien l'être social est plus riche, plus complexe et plus durable que l'être individuel » et, par là, elle lui révélera « les raisons intelligibles de la subordination qui est exigée de lui [3] ». Certes « le désintéressement n'a de sens que si le sujet, auquel nous nous subordonnons, a une valeur plus haute que nous, individus. Mais la société n'est-elle pas, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant ? C'est une grande personne morale. C'est elle qui a fait la civilisation ; d'elle nous vient tout ce qui compte à nos yeux. Elle nous dépasse de tous côtés, puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Plus la civilisation devient complexe, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui. En même temps qu'elle est transcendante par rapport à nous, la société nous est immanente. Elle est nous-même, en un sens, puisque l'homme n'est un homme que dans la mesure où il est civilisé. Ce qui fait de nous un être vraiment humain c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation [4]. »

1. *La science positive de la morale en Allemagne.*
2. *De la division du travail social.*
3. *Les règles de la méthode sociologique.*
4. *La détermination du fait moral.*

Ce que ces considérations pourraient avoir de valeur persuasive n'est-il pas compromis par la critique, faite par M. Durkheim lui-même, de la morale de la solidarité ? « Ce n'est pas assez de remarquer que, dans la réalité, l'homme ne s'appartient pas tout entier pour avoir le droit d'en conclure qu'il ne doit pas s'appartenir tout entier. Sans doute nous sommes solidaires de nos voisins, de nos ancêtres, de notre passé ; beaucoup de nos croyances, de nos sentiments, de nos actes ne sont pas nôtres mais nous viennent du dehors. Mais où est la preuve que cette dépendance soit un bien ? Qu'est-ce qui en fait la valeur morale ? Pourquoi ne serait-ce pas, au contraire, un joug dont nous devons chercher à nous débarrasser, et le devoir ne consisterait-il pas dans un complet affranchissement ? L'entreprise est irréalisable. Encore faudrait-il la tenter. De ce que la solidarité est peut-être inévitable, il ne suit pas qu'elle soit morale[1]... ».

2. *L'art moral.*

La science des mœurs, dans la pensée de ses promoteurs, a un but : elle doit servir à constituer un art moral. « Nous estimerions, dit M. Durkheim, que nos recherches ne méritent pas une heure de peine si elles ne devaient avoir qu'un intérêt spéculatif. » On étudie la réalité morale afin de pouvoir agir plus tard d'une façon méthodique et rationnelle sur les phénomènes dont la science aura découvert les lois.

Toutefois la connaissance de la réalité n'est pas l'unique condition de l'intervention de l'homme.

Pour agir, il faut savoir, pouvoir et vouloir.

MM. Durkheim et Lévy-Brühl insistent surtout sur la première condition qui sera remplie au fur et à mesure que la science des mœurs se perfectionnera.

1. *Division du travail social.* Introduction.

Ils supposent l'existence de la seconde.

Ils n'apprécient pas également l'importance de la troisième.

1° La science positive des phénomènes sociaux n'est pas encore, on l'avoue, « sortie de la période inchoative ». Par conséquent, et on le reconnaît aussi, il n'est pas possible de se faire une idée précise de ce que pourront être ses applications. Celles-ci seront peut-être nulles pendant longtemps et ne s'exerceront d'abord que sur des points particuliers. Mais on pense qu'elles seront très précieuses si les sciences sociales font des progrès comparables à ceux des sciences physiques. On espère, par exemple, quand nous connaîtrons d'une façon positive les conditions physiologiques, psychologiques et sociales des différentes sortes de délits et de crimes, que cette science conduira à la constitution d'une hygiène sociale permettant de prescrire à chaque société son régime.

Parfois la science des mœurs nous conseillera l'abstention. En nous faisant mieux connaître l'intime solidarité des séries sociales, elle nous donnera un sentiment très vif de la difficulté, des dangers et souvent de l'inutilité d'une intervention ; « il n'est pas certain que toute société soit améliorable ».

En attendant les progrès de la science, que faire dans les cas douteux ? Il faut alors « se décider pour le parti qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraît le plus raisonnable ».

Un service d'ordre général que rendra encore la science de la morale, c'est qu' « elle nous communiquera un esprit sagement conservateur ». Quand les lois qui régissent les phénomènes seront devenues familières aux esprits, il deviendra impossible de se représenter comme souhaitable ce que l'on sait être impraticable. C'en sera fait des rêveries et des utopies sociales.

2° Armé de la science, l'homme pourra agir sur la réalité

et éventuellement la corriger. Il surprendra, peut-être, qu'on lui reconnaisse cette puissance. Tant qu'il fut question de prouver qu'une science des faits sociaux est possible, parce que ces faits sont régis par des lois nécessaires et constantes, on a représenté l'individu comme subissant passivement l'action des grandes forces obscures qui se jouent au sein de la collectivité [1]. A présent qu'il s'agit de montrer la possibilité d'un art moral, on admet, implicitement et sans difficulté, que l'homme est capable de jouer un rôle actif et qui est parfois considérable. M. Durkheim ne propose-t-il pas de se mettre résolument à l'œuvre pour restaurer dans nos grands Etats modernes le régime corporatif, en l'adaptant bien entendu à la structure et aux besoins de nos sociétés actuelles ? « De ce que tout se fait d'après des lois, dit-il simplement, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire. »

3° Mais que faire et quoi vouloir ? La science peut-elle nous indiquer dans quel sens nous devons « améliorer » la réalité morale ?

Il semble que, d'après M. Lévy-Brühl, la fonction unique de la sociologie est d'analyser la réalité donnée ; la science des mœurs, par définition, est hors d'état de démontrer que telle fin est préférable à telle autre au point de vue de l'individu ou au point de vue de la société ; elle ne peut que nous apprendre à discerner ce qui est possible de ce qui ne l'est pas. Que si on lui demande ce qu'il entend alors par l' « amélioration » de la réalité sociale, il répond : « Le sociologue, sans qu'il soit nécessaire d'invoquer un idéal, peut constater parfaitement telle ou telle « imperfection », en montrant par exemple que telle croyance ou telle institution sont surannées, hors d'usage et de véritables impedimenta pour la vie sociale. »

Tout autre le sentiment de M. Durkheim.

« Je crois à la science, dit-il. C'est ne pas y croire que de

1. Voir plus haut, page 63.

la réduire à n'être qu'un amusement intellectuel, bon tout au plus à nous renseigner sur ce qui est possible et impossible, mais incapable de servir à la réglementation positive de la conduite. Si elle n'a pas d'autre utilité pratique, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte...

« Elle peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite, à déterminer l'idéal vers lequel nous tendons confusément... Il y a un état de santé morale que la science seule peut déterminer avec compétence. »

Et encore : « On dit que la science ne nous apprendrait rien sur ce que nous devons vouloir ; qu'elle explique les faits mais ne les juge pas ; que le bien et le mal n'existent pas à ses yeux ; qu'elle peut bien nous dire comment les causes produisent leurs effets, non quelles fins doivent être poursuivies. Pour savoir ce qui est désirable, c'est aux suggestions de l'inconscient qu'il faudrait recourir. Mais, alors, la science se trouve destituée de toute efficacité pratique et, par conséquent, sans grande raison d'être ; à quoi bon travailler pour connaître le réel, si la connaissance que nous en acquérons ne peut nous servir dans la vie ?

Aux problèmes déjà indiqués comme relevant de la sociologie morale[1], M. Durkheim en ajoute donc un nouveau : la détermination du bien et du mal ou, comme il s'exprime, du « normal » et du « pathologique ». Sans y attacher une valeur définitive[2], il a indiqué, dans sa *Méthode sociologique*, les règles relatives à la distinction du normal et du pathologique.

Il pose en principe que « pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable ; la maladie est la chose mauvaise et qui doit être évitée ».

1. Voir plus haut, page 92.
2. « L'orientation générale de notre méthode ne dépend pas des procédés que l'on préfère employer, soit pour classer les types sociaux, soit pour distinguer le normal du pathologique. »

Cela étant, si l'on trouve un critère objectif, inhérent aux faits eux-mêmes, qui permette de distinguer scientifiquement la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux, la science sera en état d'éclairer la pratique tout en restant fidèle à sa propre méthode.

Ce critère c'est, avant tout, le degré de généralité des faits. Sont normaux, les faits qui sont généraux dans toute l'étendue d'une espèce. Sont pathologiques, ceux qui sont exceptionnels dans le temps ou dans l'espace.

Mais, fait-il observer, les conditions de la santé et de la maladie ne peuvent être définies *in abstracto* et d'une manière absolue. Elles varient d'abord d'un type social à un autre, n'étant pas les mêmes pour tous indistinctement. Elles varient ensuite pour un seul et même type si celui-ci vient à changer ; il faut surtout tenir compte des variations qui tiennent à l'âge de la société considérée [1].

Par conséquent : « un fait social est normal pour un type social, considéré à une phase déterminée de son développement, quand il se produit dans la moyenne des sociétés de cette espèce, considérées à la phase correspondante de leur évolution ; il est pathologique dans le cas contraire ».

La généralité d'un fait ayant été établie par l'observation, on peut chercher à l'expliquer.

L'explication consistera le plus souvent à faire voir que le phénomène est utile à l'organisme ou bien qu'il est nécessairement impliqué dans la nature de l'être.

Cette vérification est parfois nécessaire, en cas de crise atteignant toute une espèce par exemple, quand la conscience morale des nations n'est pas encore adaptée aux changements qui se sont produits dans le milieu et que, partagée entre le passé, qui la retient en arrière et les nécessités du présent, elle hésite à se fixer. Alors on voit apparaître des

1. « Ainsi, pendant l'enfance de nos sociétés européennes, certaines règles restrictives de la liberté de penser étaient normales qui ont perdu ce caractère à un âge plus avancé. »

règles de conduite dont le caractère moral est indécis, parce qu'elles sont en train de l'acquérir ou de le perdre, sans l'avoir définitivement ni acquis ni perdu. Le cas se présente d'autant plus souvent dans la vie sociale qu'elle est perpétuellement en voie de transformation. Nous ne pouvons alors déterminer les conditions nouvelles de l'état de santé qu'en fonction des anciennes, car nous n'avons pas d'autre point de repère. Pour savoir si tel précepte a une valeur morale, il faut le comparer à d'autres dont la moralité intrinsèque est établie. S'il joue le même rôle, c'est-à-dire s'il sert aux mêmes fins ; si, d'autre part, il résulte de causes dont résultent également d'autres faits moraux, si par suite ces derniers l'impliquent au point de ne pouvoir exister s'il n'existe en même temps, on a le droit de conclure de cette identité fonctionnelle et de cette solidarité qu'il doit être voulu au même titre et de la même manière que les autres règles obligatoires de conduite, par conséquent qu'il est moral[1].

Cette théorie de M. Durkheim sur le normal et le pathologique crée, entre lui et ceux qui se disent ses disciples, des divergences de vues qu'il faut signaler.

Pour M. Lévy-Brühl, notre morale est « précisément aussi bonne et aussi mauvaise qu'elle peut être ».

M. Durkheim dit, au contraire, que « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper. Elle peut sanctionner

1. C'est le procédé employé par M. Durkheim dans *La division du travail social* : « La division du travail se développe. Faut-il s'y adapter ou y résister ? On n'est pas d'accord. Cherchons d'abord quelle est la fonction de la division du travail ; nous verrons alors si le besoin social auquel elle répond est de même nature que ceux auxquels répondent d'autres règles de conduite dont le caractère moral n'est pas discuté. Comte pensait qu'elle a pour fonction d'intégrer le corps social. Si cette hypothèse était démontrée, la division du travail serait une condition de l'existence de nos sociétés et elle aurait un caractère moral, car les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent généralement pour être moraux. »

des règles de conduite qui ne sont pas par elles-mêmes morales et, au contraire, laisser sans sanction des règles qui devraient être sanctionnées. Or, c'est un fait de pathologie morale qu'une règle présente indûment le caractère de l'obligation ou en soit indûment privée ». Et nous avons vu, qu'au cours de ses explorations sociologiques, il relève toute une série de cas pathologiques.

Pour M. Bayet, l'art moral doit adapter les institutions aux idées ambiantes. L'organisation actuelle de la famille, par exemple, n'est plus en harmonie avec le milieu social. Les lois qui distinguent la famille légitime de la famille naturelle, qui règlent le divorce, répugnent aujourd'hui à la plupart des consciences. Tout ce qu'on peut demander à l'art moral, c'est la formule des changements qui répondent aux sentiments de la collectivité ; c'est l'institution du divorce par le consentement d'un seul ; c'est la modification du régime imposé aux enfants naturels, prélude à l'effacement définitif de toute distinction fondée sur la naissance.

Pour M. Durkheim, le mariage est une réglementation des rapports des sexes ; cette réglementation de la vie passionnelle est indispensable. Le divorce, qui l'affaiblit, est devenu, de nos jours, une active cause suicidogène. « Le seul moyen de diminuer le nombre des suicides dus à l'anomie conjugale est de rendre le mariage plus indissoluble. »

Il résulte de tout cela que M. Durkheim, en définitive, a, lui aussi, son système de morale et même son plan de réforme sociale. Il ne les a pas exposés *ex professo*, comme sa *Méthode sociologique*, mais les éléments en sont épars dans ses publications ; il suffit de les grouper.

Etant donné que l'homme veuille vivre — c'est son postulat initial — il ne peut vivre qu'en société. Mais la vie sociale elle-même n'est possible que si les hommes conforment leur conduite à certaines règles. Ces règles constituent la morale. La fonction essentielle de la morale est d'assurer l'ordre, de maintenir la paix, de faire régner la justice, de

réaliser l'harmonie, d'entretenir la solidarité : ces besoins-là sont de tous les temps. Mais la morale a, dans chaque type social, une physionomie particulière qu'elle emprunte à l'ambiance sociale et qui évolue avec cette ambiance.

La société, qui élabore les règles de conduite, doit en imposer le respect à ses membres, parce qu'elles sont une condition de son existence et les individus doivent les observer, parce que la société est une condition de leur existence à eux. Toutefois n'importe quelle contrainte sociale n'a pas droit à leur respect mais celle-là seulement qui est normale.

Actuellement les grandes sociétés européennes ont à se faire une morale. La liberté, qu'elles ont laissée se développer sans limite, est pernicieuse. Il faut que les passions soient refrénées. L'harmonie sociale ne se produit pas automatiquement par cela seul que chacun poursuit ses intérêts propres ; la solidarité n'est pas spontanée. La vie morale, individuelle et collective, doit être réglementée. L'Etat en est incapable. L'Eglise et la famille y sont devenues impuissantes. Il faut créer l'organe qui élaborera le droit nouveau. Ce sera la « corporation » qui, devenant la base de notre organisation politique, aura pour tâche de faire cesser l'anomie morale et juridique.

CHAPITRE IV

LA GENÈSE DU SYSTÈME DE M. DURKHEIM [1].

« La sociologie, écrivait M. Durkheim en 1900, a pris naissance, en France, au cours du dix-neuvième siècle; elle est restée, ajoutait-il, une science essentiellement française. » Et, dans une revue rapide de l'histoire de la sociologie, trois noms étaient par lui mis en vedette : Comte, le fondateur; Espinas, le restaurateur ; Durkheim, le représentant actuel [2].

Cette affirmation de M. Durkheim concernant l'origine et le caractère « français » de la sociologie est partiellement exacte. Et qui recherche, comme nous allons le faire, la genèse des idées de M. Durkheim, ne peut se passer de mentionner Comte et M. Espinas.

S'il est excessif de dire que M. Durkheim est « le véri-

1. Bibliographie : A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 volumes. Paris, 1830-1842. — A. Espinas, *Des sociétés animales*, 2e édition. Paris, 1878. — *Les études sociologiques en France* (Revue philosophique, t. XIII et t. XIV). Paris, 1882. — *Etre ou ne pas être ou du postulat de la sociologie* (Revue philosophique, t. LI). Paris, 1901. — A. Fouillée, *La science sociale contemporaine*, 2e édition. Paris, 1885. — E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*. Paris, 1871. — A. Schæffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, 2e édition, 4 volumes. Tübingen, 1881. — G. Schmoller, *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, 1875. Réimprimé dans *Ueber einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre*, 2e édition. Leipzig, 1904. — G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 2 vol. Stuttgart und Berlin, 1904 (Anastatischer Neudruck der Ausgabe von 1892). — A. Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, 3e édition. Leipzig, 1892. — Wundt, *Ethik*, 3e éd., 2 volumes. Stuttgart, 1903. La première édition est de 1886.

2. *La Sociologie en France au XIXe siècle.*

table successeur d'Auguste Comte [1] », on ne peut méconnaître qu'Auguste Comte est, à son égard, non seulement un précurseur mais un inspirateur.

M. Durkheim tient de lui plus que sa mentalité positiviste, avec son dédain de la métaphysique et sa prétention de « rechercher les seules lois des phénomènes » à l'exclusion de l'étude des « causes premières et finales ».

Il lui doit, en particulier, l'idée même d'une « physique sociale » — la notion de l'interdépendance des phénomènes sociaux — la conception d'un nouvel art politique basé sur la science.

« Les phénomènes sociaux, disait Comte [2], ne sont pas indéfiniment et arbitrairement modifiables par le législateur ; ils sont assujettis à de véritables lois naturelles [3], par conséquent aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques. » C'était affirmer la possibilité d'une science, — Comte disait d'une « physique sociale ».

Les phénomènes, objet de la physique sociale, forment un système uni et cohérent, — Comte disait un « consensus ». « Les diverses parties du système social exercent continuellement les unes sur les autres des actions et des réactions mutuelles » (*Cours*, t. IV, p. 324) ; ainsi, par exemple, « chacun des modes fondamentaux de l'existence sociale détermine un certain système de mœurs co-relatives, dont la physionomie commune se retrouve chez tous les individus » (p. 398). Cela étant, « chacun des nombreux éléments sociaux, cessant d'être envisagé d'une manière absolue et indépendante, doit être toujours conçu comme relatif à tous les autres » (p. 325). Le sociologue dans ses

1. Bayet, *La morale scientifique*, p. 106.
2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon ; tome IV, pp. 306 et suiv.
3. « Il y a, écrivait Comte en 1842, des lois aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre. » *Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, p. 138. Paris, 1870.

recherches scientifiques, le moraliste dans ses jugements de valeur, l'homme d'Etat dans ses projets de réforme sociale, tous doivent tenir compte du consensus. « Puisque les phénomènes sociaux sont ainsi profondément connexes, leur étude ne saurait être séparée ; d'où résulte pour le savant l'obligation de considérer toujours simultanément les divers aspects sociaux » (p. 352). Le moraliste de son côté « considérera toujours l'état social comme ayant été aussi parfait à chaque époque que le comportait l'âge correspondant de l'humanité, combiné avec l'ensemble de la situation » (p. 387 et 389). Enfin le réformateur se persuadera de « la vanité de la recherche du meilleur gouvernement, abstraction faite de tout état social déterminé » (p. 309) ; il comprendra qu'il y a « solidarité entre le système des pouvoirs et des institutions politiques et l'état général de la civilisation correspondante » (p. 335).

A quoi doit servir la physique sociale ? A fonder un art rationnel. « La physique sociale ne nous réduit pas à la simple observation passive des événements humains, sans aucune puissante intervention continue » (p. 405). « Les phènomènes sociaux sont modifiables. Toutefois les modifications demeurent toujours radicalement subordonnées aux lois fondamentales, soit statiques, soit dynamiques, qui règlent l'harmonie constante des divers éléments sociaux et la filiation continue de leurs variations successives » (p. 394) [1]. Mais, grâce aux progrès de la sociologie, « l'art

1. Comte ne précise pas davantage quand il répond à la question : « En quoi donc peuvent consister les modifications dont l'organisme et la vie politiques sont susceptibles ? » (p. 395). « Sous le rapport dynamique, répond-il, l'évolution de l'humanité devra être conçue comme seulement modifiable, à certains degrés déterminés, quant à sa simple vitesse, mais sans aucun renversement dans l'ordre fondamental du développement continu et sans qu'aucun intermédiaire un peu important puisse être entièrement franchi » (p. 396). « C'est évidemment, ajoute-t-il, au développement direct de la science sociale à déterminer, en chaque cas, l'influence propre et la portée actuelle de ce principe général, qui ne saurait aucunement dispenser d'une appréciation immé-

politique prendra un caractère judicieusement systématique, en cessant d'être dirigé d'après des principes arbitraires tempérés par des notions empiriques » (p. 405).

En résumé, d'après Comte, « sans admirer ni maudire les faits politiques, et en y voyant de simples sujets d'observation, la physique sociale considère chaque phénomène sous le double point de vue de son harmonie avec les phénomènes co-existants et de son enchaînement avec l'état antérieur et l'état postérieur du développement humain ; elle s'efforce de découvrir les relations qui lient entre eux tous les faits sociaux ; chacun lui paraît expliqué quand il a pu être rattaché, soit à l'ensemble de la situation correspondante, soit à l'ensemble du mouvement précédent, en écartant toujours toute vaine et inaccessible recherche de la nature intime des phénomènes. Conduisant, avec la précision que comporte la complication des phénomènes, à la prévision des événements, la science politique fournit à l'art politique non seulement la détermination des tendances spontanées qu'il doit seconder, mais aussi l'indication des moyens qu'il peut y appliquer, de manière à éviter toute action nulle, éphémère ou dangereuse » (p. 408). —

Le livre de M. Lévy-Brühl[1] — interprète autorisé de M. Durkheim — est-il autre chose qu'une amplification de ces quelques idées de Comte ?

L'influence de M. Espinas a été moindre que celle de Comte. M. Durkheim ne lui a repris qu'une vue particulière ; à savoir que la réalité sociale est d'ordre psychique et que l'objet de la sociologie est de rechercher comment se forment et se combinent les représentations collectives.

Quand M. Durkheim énonce comme une vérité acquise que « la vie sociale est tout entière faite de représentations »,

diate et particulière de la situation correspondante » (p. 404). Cf. A. Comte, *Système de politique positive*, t. II, p. 427, Paris, 1852.

1. *La morale et la science des mœurs*.

on se demande de quelles observations personnelles ce propos est l'expression. Ce n'est en réalité que la conclusion, empruntée telle quelle par M. Durkheim, de l'étude de M. Espinas sur les sociétés animales.

« Une société est, d'après M. Espinas, une conscience vivante ou un organisme d'idées. Partout où naît une société, il y a un commerce de représentations... Les pensées des hommes sont capables d'accord, de manière à former un consensus nouveau, un organisme d'idées et de volitions qui est la conscience sociale [1]. »

Jusqu'ici, et réserve faite de sa dérivation plus éloignée, la sociologie de M. Durkheim est bien de source française.

Mais, ce que M. Durkheim ne tient ni d'Auguste Comte ni de M. Espinas, c'est sa conception de l'objet — de l'organisation — de la méthode de la science sociale. Sur ces trois points, il professe, personnellement, des idées qui lui ont valu en France une réputation d'originalité scientifique et la qualité de chef d'école.

Les sociétés, objet de la sociologie, doivent d'abord — c'est son grand principe — être considérées comme des réalités *sui generis* et non comme de simples sommes d'individus.

En second lieu, pour étudier les phénomènes dont la réalité sociale est le substratum, il n'est ni nécessaire ni possible de créer une science nouvelle. Il suffit mais il est indispensable que les disciplines particulières existantes s'inspirent d'une même méthode.

Cette méthode, enfin, doit être sociologique et mécaniste — et non psychologique et finaliste.

Toutes ces vues, que nous résumons ici, après les avoir

1. *Les sociétés animales*, p. 529. — *Les études sociologiques en France*, Rev. philos., t. XIV, p. 346. — « Les sociétés, dira-t-il encore, sont des groupements où les individus composants sont unis par des liens psychologiques, c'est-à-dire par des représentations et des impulsions réciproques » (*Etre ou ne pas être*, Rev. phil., t. LI, p. 466).

exposées plus haut, passent en France pour être propres à M. Durkheim.

Or, elles sont d'origine allemande.

M. Wagner et M. Schmoller ont, avec Schæffle, fourni à M. Durkheim son postulat fondamental du réalisme social.

Sa façon de comprendre la sociologie comme une méthode dont les sciences particulières doivent s'inspirer — quitte à faire plus tard la synthèse des conclusions partielles — est de Schæffle.

Enfin, c'est sous l'influence de M. Wundt, qu'il a donné la préférence à l'explication sociologique et mécaniste sur l'explication psychologique et finaliste.

D'où vient cette invasion ou plutôt cette importation allemande ? Elle est peut-être un résultat de la guerre de 1870.

Au lendemain de la paix de Francfort, des Français se tournèrent vers l'Allemagne pour lui demander les causes de sa supériorité. « Elle est dans l'ordre intellectuel, répondit une voix écoutée. La victoire de l'Allemagne a été la victoire de la science. Après Iéna, l'Université de Berlin fut le centre de la régénération de l'Allemagne. Si nous voulons nous relever de nos désastres, imitons la conduite de la Prusse. L'intelligence française s'est affaiblie ; il faut la fortifier. Notre système d'instruction, surtout dans l'enseignement supérieur, a besoin de réformes radicales [1]. »

Et de jeunes Français s'en allèrent au pays du vainqueur étudier l'organisation des Universités et suivre les cours. Il est intéressant de lire dans les revues de l'époque le compte rendu de leurs impressions et de leurs découvertes. Quand son tour fut venu, vers 1886, M. Durkheim suivit le courant. Un de ses tout premiers écrits est le récit de

1. E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*. Préface, p. x, pp. 55, 61, 64.

son séjour en Allemagne [1]. Ce séjour fut décisif pour son avenir scientifique.

A l'école des socialistes de la chaire, de M. Wagner surtout et de M. Schmoller, il étudia, d'un point de vue inconnu en France, l'économie politique, la *Volkswirtsschaftslehre.*

La science économique, enseignaient ces maîtres, n'a pas seulement pour objet de décrire comment des individus abstraits, mus par le besoin et sollicités par l'intérêt, produisent, échangent et consomment la richesse. Il n'y a pas que des individus dans le vaste monde. L'humanité est formée de peuples divers. Chacun d'eux constitue une grande individualité, a sa physionomie et son caractère. La communauté de l'origine, du territoire, du gouvernement, de la langue, des traditions, des souvenirs, des mœurs, du droit, de la religion, des idées, des sentiments, fait d'un peuple une réalité vivante, un tout organique. La nation a comme telle une activité économique et chacune a la sienne propre. Son système économique, aussi réel que la nation elle-même, forme l'objet de la *Volkswirtschaftslehre* [2].

1. *La philosophie dans les Universités allemandes.*

2. « Die Volkswirtschaft ist ein organisches Ineinander, nicht ein mechanisches Nebeneinander von Einzelwirthschaften .. Sie ist, ebenso gut wie das Volk, ein reales Ganzes, welches sich in entscheidenden Puncten als ein Organismus darstellt... Die historische Thatsache gemeinsamer Abstammung, die gemeinsamen geschichtlichen Erlebnisse, der Besitz eines gemeinsamen Wohngebiets, die Gemeinsamkeit und Eigenausbildung wichtiger Besitzthümer, der Sprache, der Sitte, des Rechts, des Staats, der Wirthschaft, selbst der Kunst, Wissenschaft, und Religion, diese Momente alle sind es, auf denen das Volk im Sinne von Nation beruht. » A. Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, §§ 149 et 151. — « Die ältere Nationalökonomie behauptete oftmals, es gebe keine Volkswirtschaft, sondern nur Einzelwirtschaften. Gewiss ist letzteres falsch. Die englische, die deutsche Volkswirtschaft sind nicht bloss eine Summe von Einzelwirtschaften, sondern ein einheitliches Ganzes, dessen Teile in jeder Beziehung unter sich in anderer Wechselwirkung stehen als dieselben Teile mit den Einzelwirtschaften anderer Völker. Und das Gemeinsame, die Einzelwirtschaften eines Volkes verbindende, ist nicht bloss der Staat, sondern ist ein Tieferes :

Cette conception de la nation, réalité vivante, substrat de phénomènes propres, M. Durkheim l'avait déjà rencontrée chez Schæffle, élargie et généralisée [1].

Une société — nation, corporation, famille — est, d'après Schæffle, autre chose qu'une somme d'individus ; c'est un tout, qui a une existence et une activité distinctes de celles de ses éléments. Ce n'est pas un organisme au sens biologique, mais une individualité supérieure. Il existe incontestablement une conscience collective sur laquelle se règlent les consciences individuelles. Dans toute société se retrouvent des représentations, des manières de sentir, des aspirations communes. Sans doute, il ne peut y avoir une conscience sociale si des consciences individuelles ne sont données ; mais, néanmoins, la conscience sociale est quelque chose de réellement autre. Dogmes, principes, doctrines, règles morales, juridiques, esthétiques — tous produits sociaux — s'imposent aux individus qui, dans leurs jugements et dans leurs déterminations, subissent la contrainte collective [2].

die Gemeinsamkeit der Sprache, der Geschichte, der Erinnerungen, der Sitten und Ideen. Es ist eine gemeinsame Gefühls-und Ideenwelt, eine Herrschaft gemeinsamer Vorstellungen ; mehr als das, eine aus diesen übereinstimmenden psychologischen Grundlagen herausgewachsene, objectiv gewordene gemeinsame Lebensordnung, das gemeinsame Ethos, das alle Handlungen der Menschen, also auch die wirtschaftlichen beeinflusst. » G. Schmoller, *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft*, p. 44.

1. M. Durkheim a analysé le tome I du *Bau und Leben des socialen Körpers* de Schæffle dans la Revue philosophique, tome XIX, 1885, page 84.

2. « Die menschliche Gesellschaft ist ein lebendiger Körper eigener Art. Der sociale Körper wirkt zwar durch und für seine activen Bestandtheile, die Individuen und die Gruppen der Bevölkerung, aber er erhält sich über denselben als ein Ganzes mit ununterbrochenem Collectivbewusstsein, mit einer die Einzelnen beherrschenden Tradition der geistigen und materiellen Güter... Er ist kein Organismus im Sinne der Biologie. Er ist im empirischen Sinne eine selbständige Individualität höherer Ordnung... Die Gesellschaft ist keine Summe organischer Individuen. Die Gesammtheit besteht im Wechsel der Einzelnen und überdauert die Generationen von Individuen und Familien Das Gesammt-

Sans doute, des voix isolées avaient, en France, dit des choses analogues.

Renan qui, dans une lettre célèbre, reconnaissait qu'il devait à l'Allemagne sa formation philosophique [1], avait écrit : « Un pays n'est pas la simple addition des individus qui le composent ; c'est une âme, une conscience, une personne, une résultante vivante [2]. »

Et M. Espinas, très informé de la littérature sociologique allemande, avait parlé comme Schæffle : « Les consciences sociales doivent être comptées parmi les plus hautes des réalités... L'unité sociale ne subsiste que par les individus qui la composent, mais ceux-ci empruntent, pour une plus large part au tout lui-même, ce qu'ils ont de réalité. En effet, les individus changeant, celui-ci demeure. L'individu est donc l'œuvre bien plus que l'auteur de la société ; l'action collective pèse sur lui [3]. » « La société est une chose concrète, vivante... Pour qu'un sujet conscient, une personnalité psychique naisse dans une société et fasse de celle-ci un individu nouveau, il est né-

bewusstsein ist mehr als die Summe der individuellen Bewusstseinsinhalte... Der objective Gemeingeist kann zwar nicht ausserhalb der zur Gemeinschaft gehörigen Individuen wirksam sein, aber er wird doch in allen Gliedern zusammen eine gleichartige Kraft, welche sich über die Einzelnansichten, Einzelngefühle, und Einzelnbestrebungen massgebend sich erhebt. Dogmen, Prinzipien, Doctrinen werden herrschend für das allgemeine Denken und Wollen. Gesellschaftliche Geschmackrichtungen und Ehrbegriffe, gleiche Massstäbe der Billigung und der Missbilligung werden bestimmend für das Werthurtheil aller Einzelnen, so dass die Einzelnen dem Massengefühl sich unterwerfen. Vollends in Beziehung auf Wollen und Thun, Können, Sollen, Müssen, Dürfen, sehen wir die Gewalt des lebendigen Rechtes, der öffentlichen Moral, der standes-und berufsmässigen Kunstüberlieferung mächtig über die Einzelnen... Der Volksgeist ist mehr als eine Summe von einzelngeistigen Thatsachen. » A. Schæffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, tome I, pp. 1 et suiv. et pp. 415 et suiv.

1. « Je dois à l'Allemagne ce à quoi je tiens le plus, ma philosophie » (E. Renan, *Lettre à M. Strauss*, dans le « Journal des Débats » du 16 septembre 1870).

2. E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale.*

3. *Les sociétés animales*, 2e éd., pp. 540-542.

cessaire que plusieurs consciences d'hommes entrent les unes dans les autres [1]. »

Mais M. Fouillée avait attaqué vigoureusement cette thèse de M. Espinas et soutenu « qu'on n'a pas le droit de dire qu'une société est psychologiquement un grand individu existant pour lui-même. La réalité de la conscience sociale, affirmait-il, nous échappe : nous ne trouvons devant nous que des consciences individuelles. Les théories mystiques qui personnifient les sociétés, qui admettent une âme des peuples, sont vides et fausses. Supposer une fusion de consciences particulières en une seule grande conscience collective, c'est une hypothèse aventureuse métaphysiquement, contradictoire psychologiquement [2]. »

Cette critique de M. Fouillée fit-elle impression sur M. Durkheim ? Toujours est-il que celui-ci, analysant, en 1885, le *Grundriss der Sociologie* de Gumplowicz, faisait, à l'égard de la thèse du réalisme social et de ses conséquences, des réserves significatives. D'après Gumplowicz « l'homme ne se crée pas plus intellectuellement qu'il ne se crée physiquement. Ses pensées, son esprit sont le produit du milieu social dans lequel il vit et agit [3]. » « Puisqu'il n'y a dans la société que des individus, observa à ce propos M. Durkheim, ce sont eux et eux seuls qui sont les facteurs de la vie sociale... De quoi le milieu social est-il fait, sinon d'individus ?... C'est par les consciences individuelles que tout passe, et c'est d'elles en définitive que tout émane. Le tout ne peut changer que si les parties changent et dans la même mesure [4]. »

Après son séjour en Allemagne seulement, — quand l'autorité de M. Wagner et de M. Schmoller, renforcée

1. *Les études sociologiques en France.* Revue philosophique, t. XIV, p. 344.
2. *La science sociale contemporaine*, pp 227, 241, 401.
3. L. Gumplowicz, *Grundriss der Sociologie*, Vienne, 1885 ; p. 280 de la traduction française (*Précis de sociologie*) publiée à Paris en 1896.
4. *Revue philosophique*, t. XX, p. 632. Paris, 1885.

encore par celle de M. Wundt, se fut ajoutée à celle de Schaeffle, — M. Durkheim se rallie définitivement au postulat du réalisme social et ne cesse plus d'affirmer qu'une société est autre chose que la collection de ses membres.

Il devenait dès lors possible de reprendre la pensée de Comte, de créer une science sociale positive et d'assurer à celle-ci l'autonomie. Car, ce qui manquait à la sociologie, c'était un objet bien déterminé.

Comte s'était assigné la tâche de rechercher « l'évolution fondamentale de l'humanité » ; sa physique sociale « représentait la masse de l'espèce humaine, actuelle, passée, future, comme constituant une immense et éternelle unité sociale [1] ».

Mais Spencer avait discrédité cette conception en niant la réalité de l'humanité ; les seules réalités et, par conséquent, le véritable objet de la sociologie étant, d'après lui, les individus et les nations [2].

La physique sociale de Comte, construction fantaisiste démodée, se trouvait classée comme un essai, intéressant mais infructueux, de philosophie de l'histoire.

Ce qu'on persistait à nommer sociologie risquait ou de demeurer avec Stuart Mill [3] et ceux qui adoptaient sa méthode, une explication des faits collectifs par les données de la psychologie individuelle ou de devenir, avec Lilienfeld [4] et les organicistes, un chapitre de la biologie.

Les suggestions allemandes que suivit M. Durkheim, vinrent à point pour empêcher la sociologie de s'évanouir en se laissant absorber par l'une ou l'autre des sciences voisines. En affirmant l'existence distincte et le caractère spécifique de la réalité sociale, les Allemands fournissaient

1. *Cours*, t. IV, p. 409.
2. Cf. A Fouillée, *La science sociale contemporaine*, p. 68.
3. Stuart Mill, *Logique*, livre VI, chap. vii.
4. P. Lilienfeld, *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, 5 vol., 1873-1881.

à la sociologie un objet bien à elle. M. Durkheim leur doit ce que nous avons appelé son postulat fondamental du réalisme social.

Ce premier résultat obtenu, il fallait décider la forme sous laquelle la Sociologie ferait sa rentrée dans le monde.

Serait-ce une science générale, une discipline unique, à créer de toutes pièces, avec comme tâche le monde social à scruter dans toute sa complexité et jusque dans son passé lointain ? Conçue avec ces proportions, c'eût été une entreprise chimérique, condamnée aux observations incomplètes et superficielles, aux conjectures hasardeuses, aux généralisations vagues.

Schæffle avait eu des vues moins ambitieuses mais plus pratiques. Rompant avec Comte qui construisit, au moyen de matériaux insuffisants, une philosophie de l'histoire inexacte et subjective, et avec Spencer qui se proposa de faire rentrer l'évolution sociale dans l'évolution universelle, Schæffle recommandait aux sociologues de s'attacher de près à la réalité sociale [1]. L'étude, notait-il, en est déjà commencée, de nombreuses sciences particulières se partageant le domaine à explorer. Toutefois, faute d'entente préalable, ces sciences sont dans un fâcheux état d'isolement ; elles s'ignorent et ne semblent surtout pas soupçonner que les phénomènes variés qu'elles étudient, sont tous des activités ou des manifestations du même corps social. La tâche du sociologue est d'abord de leur faire prendre conscience de leurs étroits rapports. Il rassemblera ensuite à mesure les conclusions communes à ces sciences particulières [2].

1. *Bau und Leben*, t. I, p. 54.

2. « Die sociale Erscheinungswelt ist von Comte und Spencer zum Gegenstand einer universellen Natur-und Geschichtsphilosophie gemacht worden Wir gehen nicht die Wege dieser Schriftsteller. Wir wollen uns nicht vom dem Boden, welchen die Fachwissenschaften schon gelegt haben, entfernen. Verschiedene Wissenschaften haben sich der eigenthümlichen Erscheinungen der Socialwelt bemächtigt. Dennoch zwei

M. Durkheim adopta cette façon de comprendre la sociologie. Pour lui, comme pour Schæffle, le mot de sociologie désigne seulement le complexus des sciences existantes, mais animées d'un même esprit, conscientes de leur solidarité et se communiquant les résultats communs de leurs investigations respectives [1].

Restait à déterminer la méthode que devraient adopter désormais les sciences sociales pour se développer dans le sens sociologique.

Le grand ouvrage de Schæffle, en dehors du chapitre final consacré à la méthode, contient plus d'une considération intéressante, sinon originale, sur la difficulté que présentent l'observation et l'explication des faits sociaux et spécialement la recherche des antécédents psychiques et la détermination des causes. Les notations du savant isolé seront toujours, dit-il, fragmentaires, incomplètes, faites d'un point de vue étroit ; sa personnalité, avec son caractère et ses préjugés, influera sur son interprétation ; et les motifs de la conscience collective souvent lui échapperont. La statistique heureusement est là qui lui fournit des données à la fois objectives et contrôlables. Il utilisera aussi les renseignements acquis de l'histoire et de l'ethnographie comparée ; à l'occasion, il aura recours prudemment aux analogies biologiques ; enfin il choisira judicieusement, pour dégager les causes des phénomènes, l'une des

grosse Lücken klaffen in dem dermaligen Stande der Socialwissenschaften. 1º Es mangelt an Einheit bei weit getriebener Vereinzelung und Zerstückelung der Forschungsgegenstände durch Specialdisciplinen, welche von einander nicht Notiz nehmen. Man hat Volkswirtschaft, Technik, Staat, Kunst, Wissenschaft, Kirche u. s. w. je für sich allein betrachtet, als ob sie nicht Glieder und Lebensthätigkeiten einer und derselben Gemeinschaft wären. 2º Zweitens gebricht es an elementarer Zusammenfassung der einfachen aber allgemeinen Grunderscheinungen, welche dem Bau und dem Leben der verschiedenen grossen Socialorgane gemeinsam sind » (Schæffle, *Bau und Leben*, t. I, p. 52).

1. Voir *On the relation of sociology to the social sciences and to philosophy*, et plus haut, pages 81 et suiv.

quatre méthodes connues ; celle des concordances, celle des différences, celle des résidus ou celle des variations concomitantes [1].

Toutefois les règles énoncées par M. Durkheim en conformité avec ces indications de Schæffle ne sont pas ce qu'il y a ni ce qu'il considère lui-même comme le plus caractéristique dans sa méthode. Quand il veut exprimer l'essentiel de celle-ci, il dit qu'elle est « sociologique » [2]. Cela implique, comme nous l'avons vu, deux choses : l'exclusion du facteur individuel et la négation de tout finalisme dans l'évolution collective. M. Durkheim conçoit la société comme se développant sous une poussée interne, par un massif mouvement d'ensemble qui entraîne les individus, loin qu'ils le provoquent ou le dirigent, et qui n'est conscient ni de son origine ni de son terme. — Or, en condamnant l'interprétation psychologique et téléologique des phénomènes sociaux, M. Durkheim se sépare de Schæffle, mais c'est pour suivre M. Wundt.

En effet, tout en concédant, d'un certain point de vue, que le citoyen ordinaire est, dans sa mentalité, un produit de la société qui l'éduque [3], Schæffle reconnaît avec Lotze l'intervention active des individus dans la formation des représentations collectives [4] ; il relève spécialement que les esprits dirigeants modifient le capital moral d'une société, c'est-à-dire les préceptes en vigueur et les mœurs régnantes [5], et il attribue l'origine des règles de conduite,

1. Schæffle, *Bau und Leben*, t. I, pp. 59 et 124 ; t. IV, p. 480. — Schæffle ajoute que la constitution de la sociologie doit devenir une entreprise collective (t. IV, p. 492). M. Durkheim a fait mieux que d'exprimer le même sentiment. Il a donné suite au vœu de Schæffle, en fondant l'*Année sociologique*.

2. *Règles de la méthode*, p. 176. — *La sociologie en France*, p. 649.

3. « Das civile Individuum ist in seiner geistigen Eigenartigkeit viel mehr das Produkt als der Urheber der Gesellschaft » (*Bau und Leben*. I, p. 12 ; cf. p. 421).

4 *Ibid.*, pp. 417-419.

5. « Jede Zeit ändert das überkommene Kapital praktischer Sitten und Grundsätze durch eigene und eigenthümliche Zuthaten und Ein-

admises dans un groupe, à des pratiques individuelles qui se sont petit à petit répandues par imitation [1].

Sur ce dernier point M. Wundt est d'un avis contraire. Il se refuse à voir, dans les mœurs ou coutumes collectives, des habitudes individuelles, imitées, répétées, généralisées. L'individu n'est pas, d'après lui, le moteur de l'évolution sociale. La langue, les mythes, les mœurs, le droit ne peuvent être créés par l'individu. Les coutumes sont des pratiques communes résultant de représentations communes ; des besoins collectifs urgents ou des pratiques cultuelles [2] en sont l'origine ; bref, elles sont l'œuvre de la communauté. Les fondateurs de religions et les législateurs de l'humanité n'ont pas introduit des mœurs nouvelles mais appliqué leur influence à des mœurs établies. Les coutumes sociales dérivent toujours de coutumes préexistantes [3].

bussen, die unter dem Einfluss tonangebender Individuen und leitender Geister erfolgen » (I, p. 580).

1. « Die Sitte und das Sittengesetz sind ursprünglich selbst Product individueller Sittlichkeit, die sich durch Beispiel und Ausbreitung (à propos de la formation du *Volksgeist*, Schaeffle dit : durch Wiederholung, Beispiel und Mittheilung, p. 418) zur Sitte verdichtet » (I, p. 619).

2. Du point de vue génétique, dit ailleurs M. Wundt, beaucoup de coutumes sociales (*Sitte*) sont des survivances de pratiques religieuses dont le but originaire nous est devenu inintelligible et qui ont été appropriées à de nouvelles fins (*Ethik*, t. I, p. 114). M. Durkheim et ses collaborateurs ont adopté cette opinion : « Les phénomènes religieux sont le germe d'où tous les autres — ou, tout au moins, presque tous les autres — sont dérivés » (*Année sociologique*, t. II, préface, p. IV).

3. « Es gibt keine Volkssitte bei der von der tatsächlichen Nachweisung einer Entwicklung aus beschränkten Gewohnheiten die Rede sein könnte. Das Individuum ist nicht der Motor der Gesamtenwicklung... Die bedeutsamsten Schöpfungen der Gesamtheit, Sprache, Mythus, Sitte, Recht, können von dem Einzelnen nie geschaffen werden Zwingende soziale Bedürfnisse oder religiöse Kulthandlungen sind die Anfänge der Sitte. Die Sitte ist ein aus gemeinsamen Vorstellungen entspringendes gemeinsames Handeln. Als Ganzes ist sie eine gemeinsame Schöpfung Die Religionsstifter und moralischen Gesetzgeber der Menschheit haben nicht neue Sitten gegründet, sondern durch ihren Einfluss auf vorhandene Sitte eingewirkt. Für die Sitte kennen wir nur eine

Sans doute, Auguste Comte, déjà, en professant le déterminisme, réduisait à presque rien l'action des individualités géniales sur les destinées des sociétés [1] ; mais il est manifeste que l'influence de M. Wundt a été décisive sur le parti, pris par M. Durkheim, de se rallier à la méthode d'explication purement sociologique. Après avoir lu l'*Ethik*, dont la publication fit sensation, M. Durkheim est persuadé que « les phénomènes collectifs ne viennent pas des consciences individuelles mais qu'ils sont l'œuvre de la communauté ; qu'ils ne partent pas des individus pour se répandre dans la société mais qu'ils émanent de la société et se diffusent ensuite chez les individus [2]. » D'où la règle : « La cause déterminante d'un fait social doit être cherchée parmi les faits sociaux antécédents et non parmi les états de la conscience individuelle [3] ».

En même temps qu'il ne méconnaissait pas le rôle de l'individu, Schæffle ne niait pas davantage l'importance des causes finales. La marche de l'évolution sociale, dit-il, n'est pas mécanique comme le mouvement d'une horloge ; elle dépend de tendances ou de motifs vivant dans la conscience des individus. Les faits sociaux, avant d'être en réalité, ont eu d'abord une existence mentale, sous forme de fins représentées à la conscience ; ils ne sont pas le ré-

Entwicklung : die aus vorangegangenen Sitten von verwandten Inhalt » (W. Wundt, *Ethik*, 3e éd., t. I, p. 131). — M. Durkheim, au surplus, définit les individualités géniales dans les mêmes termes que M. Wundt emploie pour définir les *führende Geister* : « Führende Geister sind die, die sich der treibenden Kräfte des öffentlichen Geistes klarer als andere bewusst werden, diese Kräfte in sich gesammelt und so sich befähigt haben, aus eigenem Vermögen deren Richtung zu ändern » (II, p. 68).

1. « Les grands progrès de chaque époque résultent toujours de l'état immédiatement antérieur ; en sorte que les hommes de génie auxquels ils sont d'ordinaire trop exclusivement attribués, ne se présentent essentiellement que comme les organes propres d'un mouvement prédéterminé qui, à leur défaut, se fût ouvert d'autres issues » (Comte, *Cours*, t. IV, p. 373).

2. *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 118.

3. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 135.

sultat de forces aveugles. Par conséquent, conclut Schæffle, l'explication des faits sociaux doit être principalement téléologique [1].

Tel n'est pas, nous le savons, le sentiment de M. Durkheim. Peut-être ses sympathies pour le déterminisme existaient-elles déjà ; mais, M. Wundt, en lui révélant la loi de l'hétérogénie des fins, les a certainement avivées.

Considérez, dit M. Wundt, une série d'actions volontaires. Vous remarquerez que chacune donne des résultats qui n'ont été ni voulus ni prévus. Ces résultats inattendus, quand on en aura pris connaissance, provoqueront de nouvelles actions, dans le résultat desquelles il y aura d'autres surprises qui, à leur tour, deviendront le motif de volitions, et ainsi de suite. C'est la loi de l'hétérogénie des fins. M. Wundt en tire deux conclusions.

D'abord, le résultat ultime d'une série d'actions volontaires n'est pas nécessairement représenté dès l'origine dans la conscience de l'agent comme but à réaliser ; au contraire, les effets d'une action volontaire ne coïncident habituellement pas avec la fin qu'on se représentait et en vue de laquelle on s'est décidé à agir. Puis, ce qui, à un moment donné de l'évolution, apparaît comme le motif d'une action, n'est pas pour cela le motif qui a déterminé cette action à l'origine [2].

1. « Die sociale Entwickelung ist nicht Ablauf eines mechanischen Uhrwerks ; sie ist wesentlich Produkt der bewussten Triebe oder Beweggründe, die in jeder Generation des Volkes leben, jedoch unter dem Einfluss führender Geister und ihrer Ideen beharrlichen Neuerungen und Bereicherungen unterliegen » (*Bau und Leben*, t. I, p. 4). « Die socialen Thatsachen sind zwar nicht ausschliesslich, aber doch sehr wesentlich Product der Verwirklichung von Zweckvorstellungen, nicht Wirkung blind wirkender physikalisch-chemischer Kräfte... So wiegt in der Socialwissenschaft die Teleologie vor... » (*Ibid.*, p. 63).

2. « Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke : In dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge reichen die Wirkungen der Handlungen mehr order weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinaus, so dass hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozess der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach

M. Durkheim ne s'est pas contenté de la sobriété relative des conclusions de M. Wundt. Il a immédiatement généralisé : « Le calcul et la prévision n'ont point de part à l'évolution... Les grandes institutions de la morale et de la société ne sont pas des créations réfléchies [1] ». « Tout se passe mécaniquement » est une formule qu'il affectionne. A trois reprises, au moins, il a cherché à l'illustrer par des exemples, en essayant une explication mécaniste des progrès de la civilisation [2], de l'origine de la prohibition de l'inceste [3] et de l'évolution des lois pénales [4].

Au terme de cet examen que reste-t-il de « français » dans la sociologie de M. Durkheim ? Ce n'est assurément pas lourd. L'apport allemand y est d'une prépondérance écrasante.

Passons à la morale de M. Durkheim et à sa politique sociale, puisqu'aussi bien, en analysant son œuvre, nous avons découvert, sous le sociologue de renom, un moraliste fervent et un hardi réformateur, consacrant le premier de ses deux grands ouvrages à démontrer que « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale [5] » et ter-

nicht darin, dass der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schliesslich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muss, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, dass der Effekt einer Handlung mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt... Aus dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke geht hervor wie falsch man die sittliche Entwicklung auffasst, wenn man annimmt, was uns auf einer späteren Stufe als Beweggrund einer Handlung entgegentritt oder wahrscheinlich dünkt, das sei von Anfang an für diese bestimmend gewesen » (W. Wundt, *Ethik*, t. I, p. 275).

1. *La science positive de la morale en Allemagne*, pp. 122 et 136.
2. *La division du travail social*, p. 375
3. *La prohibition de l'inceste et ses origines*, p. 69.
4. *Deux lois de l'évolution pénale*, p. 92.
5. *La division du travail social*, 1re éd., p. 460.

minant l'autre par l'apologie enthousiaste du régime corporatif [1].

Rappelons d'abord les idées de M. Durkheim sur la morale et sur la science de la morale.

La morale, c'est-à-dire l'ensemble des règles de conduite obligatoires dans un milieu donné, a pour fonction, en disciplinant les activités individuelles, de rendre possible la vie en commun. Elaborée par la société, elle fait partie du système de représentations et de sentiments qui forme le contenu de la conscience collective. Ses prescriptions, impératives et prohibitives, sont ce que les conditions du milieu social exigent et permettent qu'elles soient. La conscience collective, certes, peut se tromper ; ce qu'elle impose comme moral n'est pas toujours « normal ». Mais de ce que la morale dépend étroitement et nécessairement de la mentalité collective et que chaque société, à chaque phase de son évolution, a sa mentalité propre, il résulte que l'idée d'une morale universelle ou d'un droit naturel est chimérique. Cela étant, la science de la morale ne peut consister à déduire d'un principe premier, posé comme absolu, une série de règles valables pour tous les temps et pour tous les lieux. Mais les morales existantes, qui sont des données réelles, doivent être prises pour point de départ par le savant ; il en recherchera par induction la genèse, en déterminera la fonction et formulera éventuellement le précepte normal à l'encontre de la règle pathologique en vigueur.

Il n'est pas difficile de retrouver la source inspiratrice de la plupart de ces idées.

Schaeffle a fourni la conception sociologique de la morale ; les économistes, avec M. Wundt, ont ébranlé ce qu'il pouvait rester à M. Durkheim de foi dans le droit naturel ; M. Wundt, lui, a suggéré l'emploi en morale de la méthode positive d'observation et d'induction.

Schæffle sans prétendre que son point de vue soit exclu-

1. *Le Suicide*, p. 434.

sivement légitime, étudie la morale en sociologue. Les ordonnances de l'Ethique lui apparaissent ainsi comme revêtues d'une fonction éminemment sociale. Elle contraint l'individu à dompter les impulsions de sa nature animale; elle tend à faire de lui un être vraiment humain, c'est-à-dire apte à vivre en société avec ses semblables [1]. Ses préceptes, pas plus que les règles juridiques, ne tombent du ciel comme des impératifs catégoriques révélés ; ils se forment au sein de la société et se développent avec elle au cours de l'évolution historique [2].

M. Wagner enseignait d'autre part que les prétendus droits essentiels de l'homme ne sont pas des catégories absolues mais des produits historiques. La liberté, dit-il par exemple, n'est pas un axiome mais un problème ; chaque peuple et chaque époque le résolvent et doivent le résoudre différemment [3]. Et cette critique, dirigée par les économistes contre les droits de l'homme proclamés par la Révolution française, était étendue par les philosophes à tout le droit naturel. L'homme *in abstracto* que suppose le *Natur-*

1. Schæffle reconnaît d'ailleurs que la contrainte sociale peut s'exercer en bien ou en mal ; qu'il peut y avoir des aberrations collectives du sentiment et de la volonté, des épidémies morales et qu'il y a matière à instituer une psychiatrie du *Volksgeist* (*Bau und Leben*, t. I, p. 416).

2. « Die Thatsachen der Ethik hören inhaltlich dem Gebiet der empirischen Entfaltung unserer sozialen Natur an. Den Körper des Ethischen bildet das soziale Thun und Lassen. Gut, im wissenschaftlichen Sinne, ist das menschliche Wollen in seiner den thierischen Trieb niederhaltenden Richtung auf die Verwirklichung unseres nur innerhalb der Gesellschaft sich entfaltenden ächt menschlichen, d. h. wahrhaft soziale Wesens... Das Ethische, in seinen beiden Hauptformen der Moral und des Rechtes, ist überhaupt Erscheinung des sozialen Processes » (Schæffle, *Bau und Leben*, t. I, pp. 583-584). « Die Gesetze der Moral und des Rechtes fallen nicht von Himmel als geoffenbarte, kategorische Imperative, aber si entfalten sich in einer geschichtlichen Entwicklung » (I, p. 600). « Recht und Sitte sind gesellschaftliche und aus dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Erhaltung geschöpfte Ordnungen der sozialen Wechselwirkungen und hierdurch der sozialen Entwickelung » (t. II, p. 61).

3. A. Wagner, *Grundlegung der politische Oekonomie*, zweiter Theil, §§ 44 et 45 ; cf. Schæffle, *Bau und Leben*, t. II, p. 138.

recht n'existe point et nulle part, disait M. Wundt ; le droit, ajoutait-il, n'est rien d'immuable, mais il est « devenu » et dans un perpétuel devenir ; il est aussi changeant que l'homme lui-même [1].

Il fallait dès lors substituer à l'ancienne méthode déductive, une méthode nouvelle. Pour déterminer les fins morales, dit M. Wundt, il ne faut pas, à la manière des utilitaires et des rationalistes, commencer par définir l'idéal moral et en déduire ensuite la série des fins particulières. Ce serait mettre à la base de la science une hypothèse arbitraire et suspecte. Mais il convient d'observer avec soin les actions humaines et de noter quel est le but de celles dont la conscience générale reconnaît la moralité [2]. M. Durkheim a non seulement répété le précepte de Wundt [3], mais il a parfois essayé de le mettre en pratique [4].

1. « Jener Mensch in abstracto, den die rechtsphilosophischen Systeme voraussetzen, existiert nie und nirgends in der Wirklichkeit. Wie alle geistigen Schöpfungen und wie insbesondere das sittliche Leben, so ist auch das Recht nichts Unveränderliches, sondern ein Gewordenes und ewig Werdendes... Ueberall erweist sich das Recht als ähnlich veränderlich wie der Mensch selber » (Wundt, *Ethik*, t. II, p. 194).

2. « Die methodische Behandlung der Probleme kann zwei Wege einschlagen. Der erste besteht darin. dass man irgend einen allgemeinen Begriff des Sittlichen zu gewinnen und dann durch Analyse desselben die einzelnen ethischen Zwecke zu bestimmen sucht. Er ist noch in der neueren Ethik der geläufige... An die Stelle der Tatsachen, an denen der Begriff des Sittlichen zu messen ist, treten so zweifelhafte Hypothesen und Deduktionen, bei denen man namentlich den psychologischen Erfahrungsinhalten beliebig willkürliche Konstruktionen zu substituieren pflegt. Der zweite Weg der ethischen Untersuchung geht von unsern empirischen sittlichen Urteilen aus ; er sucht auf Grund derselben zunächst die sittlichen Zwecke im einzelnen und dann mittels derselben ein allgemeines ethisches Prinzip zu gewinnen. Das nächste Problem bei der Untersuchung der sittlichen Zwecke besteht daher in der Beantwortung der Frage ; welches sind die Zwecke, die in unserer Beurteilung allgemein als sittliche anerkannt werden ? » Wundt, *Ethik*. t. II, pp. 108-109).

3. *La div. du trav.*, 1re éd., p. 4. Voir plus haut, pp. 11 et 93.

4. Par exemple, pour déterminer si la division du travail a une valeur morale, ou si le suicide est un acte immoral (*La division du travail social*, p. 43 ; *Le suicide*, p. 369).

Quant au système de politique sociale de M. Durkheim, il se peut ramener à trois chefs :

1° Le libéralisme est une erreur sociale. « La liberté, disait-il, dans la leçon d'ouverture de son cours, à l'adresse des individualistes, la liberté n'est pas un bien absolu dont on ne saurait jamais trop prendre ; il est une sphère très vaste où elle doit être limitée. » Et les pages les plus éloquentes de la *Division du travail* et du *Suicide* sont consacrées à démontrer, contre Spencer et contre les économistes orthodoxes, la nécessité d'une réglementation de la liberté[1].

2° Cette réglementation ne doit pas venir de l'Etat. « Ce n'est pas le Gouvernement qui peut, à chaque instant, régler les conditions des différents marchés économiques, fixer les prix des choses et des services, proportionner la production aux besoins de la consommation, etc. [2] » « L'Etat s'est surchargé de fonctions auxquelles il était impropre et dont il n'a pas pu s'acquitter utilement ; il est aussi envahissant qu'impuissant [3]. »

3° La réforme sociale qui s'impose est la restauration des corporations professionnelles. C'est la conclusion de ses deux études les plus importantes : « Il faut que la corporation redevienne une institution publique [4]. »

Dans tout cela, M. Durkheim est le fidèle disciple de ses maîtres allemands.

Avec les socialistes de la chaire [5], Schæffle critique l'utopie libérale [6] ; mais, et par là il diffère d'eux, il appréhende

1. *La division du travail social*, pp. 356 et 380. *Le suicide*, pp. 272 et suivantes.

2. *Division du travail*, p. 351. Cf. la préface de la deuxième édition, p. VI : « La vie économique, parce qu'elle est très spéciale et qu'elle se spécialise chaque jour davantage, échappe à la compétence et à l'action de l'Etat. »

3. *Le suicide*, p. 448.

4. *Le suicide*, pp. 434 et suiv. ; *La division du travail*, préface de la deuxième édition.

5. Wagner, *Grundlegung* zweiter Theil, §§ 25 et suiv.

6 « Freiheit und Gleichheit dürfen nicht auf Kosten der Ordnung, der Einheit, des Zusammenhaltes gesteigert werden, da sie in diesem

l'insuffisance et les dangers de l'intervention de l'Etat pour remédier à l'anarchie créée par le libéralisme. Il ne voit le remède que dans un retour intelligent au régime corporatif. La corporation est, à son avis, une institution essentielle, un besoin de tous les temps ; la forme seule en est contingente et doit varier d'après les époques. Une restauration corporative, appropriée aux besoins et aux situations nouvelles, réconciliera l'ordre et la liberté — tâche au-dessus des forces de l'Etat centralisé [1].

Cette action des Allemands sur M. Durkheim n'a pas été seulement profonde et très étendue. Ce ne fut pas comme la révélation d'une vocation, une impulsion initiale suivie d'une évolution personnelle ; c'est une influence qui persiste toujours, ainsi que le montre un incident récent.

En 1906, M. Durkheim développa, devant la *Société française de philosophie*, une thèse sur la détermination du

Falle statt der Macht die Ohnmacht, statt der Selbsterhaltung die Selbstzerstörung des Ganzen herbeiführen... Falsch ist die Ansicht, dass das höchste Ausmass der Freiheit Bedürfniss aller Entwickelungsperioden sei... Die Freiheit und die Gleichheit ist keine konstante, sondern eine variable entwickelungsgeschichtlich wechselnde Grösse... » (*Bau und Leben*, t. II, pp. 134 et suiv.)

1. « Die Corporation ist ein Bedürfniss aller Zeiten, auch der Gegenwart und der Zukunft. Nur hat sie in jeder Geschichtsepoche besondere Formen. Von den mittelalterlichen Corporationen sind fast nur die Territorialkorporationen Gemeinde, Bezirk, Staat) übrig geblieben. Die Berufskorporationen dagegen sind von der individualistischen Neuzeit fast ganz aufgelöst worden. Die Berufskorporation an sich hat die schätzbarsten Vortheile... Die Staatsomnipotenz hat die gewerblichen Körperschaften der einfachen Zersetzung durch das grosse Kapital, ohne Anstrengungen für ihre zeitgemässe Reform, preisgegeben. Eine Berufsverkörperung im Geiste des neuen Zeit — beweglicher, zugänglicher, mehr specialisirt, rationeller organisirt, — wird wohl der Staat selbst wieder als Grundlage eines Zustandes erstreben, in welchem Ordnung und Freiheit versöhnt sind ; der Umstand, dass gegenwärtig 90 o/o der Bevölkerung alles Berufsverbandes ermangeln, macht ja das Regieren so schwer, drängt zur Anwendung mechanischer Bindemittel und nöthigt dem Staate die Rolle auf, centralisirend in Allem und für Alle Vorsehung zu spielen. Auf die Dauer ist das gewiss undurchführbar.., » Schæffle, *Bau und Leben*, I ; pp. 757-765 ; cf. t. II, p. 125).

fait moral [1]. Il allait y exposer, déclara-t-il en commençant, « la conception générale des faits moraux à laquelle l'ont conduit les recherches qu'il poursuit sur ce sujet depuis un peu plus de vingt ans ».

La première partie de la thèse était consacrée à établir que le contenu de la morale est exclusivement social, c'est-à-dire que les seuls actes moraux sont ceux qui ont pour fin la société. Voici l'argumentation :

« Un acte ne peut avoir que deux sortes de fins : 1° l'individu que je suis ; 2° d'autres êtres que moi. Or, jamais la conscience morale n'a considéré comme moral un acte visant exclusivement la conservation de l'individu ou le développement de son être. Si l'individu que je suis ne constitue pas une fin ayant par elle-même un caractère moral, il en est nécessairement de même d'abord d'un autre individu, mon semblable, et ensuite de plusieurs autres ; car si chaque individu pris à part est incapable de communiquer une valeur morale à la conduite, c'est-à-dire s'il n'a pas par soi de valeur morale, une somme numérique d'individus n'en saurait avoir davantage. Il ne reste donc finalement plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par une pluralité de sujets individuels, associés de manière à former un groupe : il ne reste plus que le sujet collectif. »

Ce raisonnement est tout simplement repris à la théorie de M. Wundt sur les fins morales [2].

1. Durkheim, *La détermination du fait moral*, dans Bulletin de la Société française de philosophie, nos d'avril et mai 1906 — Prirent part à la discussion : MM. Bernès, Maurice Blondel, Brunschvicg, Chabrier, Darlu, Egger, Goblot, Jacob, Leclère, Rauh, Louis Weber, Dunan, Parodi, Malapert.

2. « Die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals eigentliches Zweckobjekt des Sittlichen. — Ist das eigene Ich kein letzter sittlicher Zweck, so ist nun nicht einzusehen, weshalb ein anderes Ich ein solcher sein sollte. Die Erhaltung eines Einzelnen, das Glück eines Einzelnen, die Ausbildung seiner Fähigkeiten sind an und für sich an Werteinander gleich, mag ich selbst ober mag der Andere dieser Einzelne sein. — Auch die Vervielfältigung der Einzelsubjekte ändert nichts an dieser

Les règles morales, d'autre part, ont pour caractéristique d'être obligatoires et avec cela, très souvent sinon toujours, elles exigent de nous, pour être suivies, du dévouement et du désintéressement. Pourquoi nous y soumettre ? De quel droit la société, source et terme de toute morale, nous contraint-elle ? C'est la question posée dans la seconde partie de la thèse.

« La société nous commande, répond M. Durkheim, parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous. C'est d'elle que nous recevons la civilisation, c'est-à-dire l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes... Elle est un être psychique supérieur à celui que nous sommes et d'où ce dernier émane. Par suite on s'explique que, quand elle réclame de nous ces sacrifices petits ou grands qui forment la trame de la vie morale, nous nous inclinions devant elle avec déférence. Le croyant s'incline devant Dieu, parce que c'est de Dieu qu'il croit tenir l'être et particulièrement son être mental, son âme. Nous avons les mêmes raisons d'éprouver ce sentiment pour la collectivité. Si vous comprenez pourquoi le croyant aime et respecte la divinité, quelle raison vous empêche de comprendre que l'esprit laïque puisse aimer et respecter la collectivité, qui est peut-être bien tout ce qu'il y a de réel dans la notion de la divinité ?... Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. »

Vers la même époque, M. Durkheim développa cette dernière idée dans une conférence à l'*Ecole des hautes études sociales*. Cette conférence n'a pas encore été publiée, mais

Sachlage. Aus lauter Nullen lässt sich keine Grösse bilden. Ist das individuelle Lustgefühl sittlich wertlos, so ist es auch das Lustgefühl vieler oder aller. Wenn niemals das Individuum, das fremde so wenig wie das eigene, der letzte Zweck des Sittlichen ist, so bleiben nun zwei soziale Zwecke als die nächsten Gegenstände des sittlichen Wollens übrig : die öffentliche Wolhlfahrt und der allgemeine Fortschritt » (WUNDT, *Ethik*, t. II, p. 110).

d'après le résumé, donné par un auditeur, M. Lalande [1], le conférencier aurait soutenu que Dieu c'est la société (*God is Society*) et que la société fournit à la morale le fondement qu'on demande ordinairement à la religion révélée; tout ce que Dieu est pour le croyant, la société l'étant pour ses membres. « Cette conférence, dit M. Lalande, produisit une grande impression ; il s'en dégageait un sentiment moral et religieux intense. M. Durkheim se révélait comme le réel successeur d'Auguste Comte ; et, en vérité, il prononça ce soir-là, le sermon d'un grand prêtre de l'humanité. »

M. Lalande fait erreur. Ce n'est pas Comte qui inspirait M. Durkheim, mais un Allemand, sympathique au groupe de M. Durkheim comme critique de la morale sinon comme sociologue, — M. Simmel. Dans un livre à peine connu en France en dehors de l'entourage de M. Durkheim, M. Simmel a soutenu en effet que, du point de vue positiviste, Dieu est la personnification de la société législatrice, et que tous les attributs de Dieu se laissent transporter à la société [2].

1. A. Lalande, *Philosophy in France*, dans The philosophical Review, t. XV (nº de mai). New-York, 1906.

2. « Wenn es auch vom Standpunkt des Einzelnen aussieht als ob die Religion uns die sittlichen Gesetze vorschriebe, so ist vom Standpunkt der Gattung aus das Umgekehrte der Fall : sie schreibt der Religion vor, welche sittlichen Gesetze sie anzuerkennen hat. Als Schöpfer der sittlichen Gesetze ist Gott nur die substanziirte Idee eines Urquells der sittlichen Gebote, für die der Einzelne ebenso einen Gesetzgeber hypostasirt wie für den Weltinhalt einen Schöpfer...

« Es findet sich eine tiefgreifende Analogie zwischen dem Verhalten zur Allgemeinheit und dem Verhalten zu Gott. Vor allem ist das Gefühl der Abhängigkeit hier entscheidend ; das Individuum fühlt sich an ein Allgemeineres, Höheres gebunden, aus dem es fliesst und in das es fliesst, dem es sich hingiebt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist. Alle diese Empfindungen, die sich in der Vorstellung Gottes begegnen, lassen sich zurückführen auf das Verhältniss, das der Einzelne zu seiner Gattung besitzt, einerzeits zu den vergangenen Generationen, anderseits zu der mitlebenden. Wir sind von der Gesellschaft abhängig. — Insbesondere jene Demuth, in der der Fromme alles, was er ist und hat, Gott zu verdanken bekennt, in ihm die Quelle seines

Faut-il une conclusion à ce chapitre ? Elle pourra être brève.

S'il n'est pas encore démontré que la Sociologie n'est pas « née en France », il est établi qu'elle n'est pas « restée une science essentiellement française ». L'œuvre de M. Durkheim, son actuel représentant le plus éminent, est *made in Germany*.

Wesens und seiner Kraft erblickt, lässt sich richtig auf das Verhältnis des Einzelnen zur Gesammtheit übertragen. Die soziale Gesammtheit ist es, aus der die ganze Fülle der Triebe fliesst, die sie uns als Resultate wechselnder Anpassungen vererbt, die Mannigfaltigkeit der Verhältnisse, in denen wir stehen, die Ausbildung der Organe, mit denen wir die verschiedenen Seiten der Welt auffassen — und doch ist die soziale Gruppe etwas hinreichend Einheitliches, um als realer Einheitspunkt dieser divergenten Ausstrahlungen angesehen zu werden. Sobald die soziale Vereinheitlichung die Objektivirung des Ganzen dem Einzelnen gegenüber einen gewissen Grad erreicht hat, erscheint sie diesem als überirdische Macht, uud ihr gegenüber, mag sie noch unmittelbar als soziale bewusst sein oder sich schon in das Gewand der Gottesidee gehüllt haben, erhebt sich das Problem, wie viel der Einzelne thun könne oder müsse, um seinem Sollen zu genügen, und wie viel von dem ihm jenseitigen Prinzip dazu geschieht... Die religiöse Form ist unzählige Male nur das Gewand eines soziologischen Inhalts...

« Liegt das tiefere Wesen der Religion, insoweit sie Sittenlehrerin ist, darin, dass Gott die Personification der Allgemeinheit als Gesetzgeberin für den Einzelnen ist, geht seine ethische Bedeutung aus der psychologischen Nothwendigkeit des Satzes hervor : kein Gesetz ohne ein Wesen von dem es gegeben wird — so decken sich allerdings die religiösen Normen mit den jeweiligen moralischen Nothwendigkeiten » (G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, t. I, p. 444).

CHAPITRE V

LE RÉALISME SOCIAL [1].

Les idées et les méthodes, empruntées aux Allemands par M. Durkheim, étaient neuves pour la plupart, ou du moins peu répandues en France,

La sociologie d'abord n'y jouissait pas d'une grande faveur. Le *Cours de philosophie positive* de Comte, achevé en 1842, n'eut pas de suite, et la sociologie resta dans l'abandon

1. Bibliographie : Ch. Andler, *Sociologie et démocratie* (Revue de métaphysique et de morale, t. IV). Paris, 1896. — Bernès, *Individu et société* (Revue philosophique, t. LII). 1901. — Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet*. München, 1852 — E. Durkheim, *Lettre au Directeur de la Revue philosophique* (Rev. phil., t. LII, 1901). – A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*. Paris, 1896. — *Les éléments sociologiques de la morale* Paris, 1905. — S. Jankelevitch, *Nature et société*. Paris, 1906. — K. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*. Braunschweig, 1853. — M. Lazarus et H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie* (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. I). Berlin, 1860. — M. Lazarus, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit* (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, t. II). 1862. — *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie* (ibid., t. III). 1865. — Fr. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie*. Stuttgart, 1841. — Adam Muller, *Die Elemente der Staatskunst*, 3 vol. Berlin, 1809 — W. Roscher, *System der Volkswirtschaft*. Band I : *Grundlagen der Nationalökonomie*. Stuttgart, 1854. — G. Tarde, *La sociologie élémentaire* (Annales de l'Institut international de Sociologie, t I). Paris, 1895. — *La logique sociale*. Paris, 1895. — *La réalité sociale* (Rev. philos., t. LII, 1901). — W. von Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java*. Erster Band. Einleitung. Berlin, 1836. — F. C. von Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. 1814.

pendant trente ans. Quand, vers 1872, M. Espinas songea à traiter des sociétés animales « avec le dessein avoué de dégager de cette étude quelques lois communes à toutes les sociétés », il n'y avait pas en France, a-t-il raconté plus tard, dix personnes favorables à cet ordre de recherches. Les philosophes de profession savaient, en général, assez vaguement que Comte avait proposé le mot de sociologie pour désigner la science sociale : ils étaient unanimes à le trouver bizarre et malvenu. Quatre ans après, Paul Janet obligeait M. Espinas à supprimer l'Introduction historique de sa thèse « parce qu'il ne voulait pas en effacer le nom d'A. Comte [1] ».

Rien ne restait plus éloigné de la conception sociologique que la science économique française [2]. Elle était — à l'*Académie des sciences morales et politiques* comme à la *Société d'économie politique* ; au *Journal des économistes* comme à *l'Économiste français*, — individualiste dans son esprit et déductive dans sa méthode. « Les économistes orthodoxes, — écrivait M. Durkheim, tandis que les socialistes de la chaire l'initiaient à la *Volkswirtschaft*, — gardent chez nous cette puissante influence qu'ils ont perdue dans les autres pays de l'Europe. Disciples inconscients de Rousseau, ils supposent seulement que des individus sont en présence qui échangent leurs produits ; pour eux la société est un composé où il n'y a rien de plus que dans la somme de ses composants ; les grandes lois économiques seraient les mêmes, quand il n'y aurait jamais eu au monde ni nations ni Etats [3]. » — L'économie politique ne s'enseignait d'ailleurs que dans quelques écoles spéciales : au Collège de France, au Conservatoire des arts et métiers, à l'Ecole des ponts et

1. Espinas, *Etre ou ne pas être*.
2. L. Cossa, *Introduzione allo studio dell' Economia politica*. Milano, 1892 : — J. K. Ingram, *Histoire de l'économie politique*. Paris, 1893. — J. Rambaud, *Histoire des doctrines politiques*. Paris, 1899.
3. *La science positive de la morale en Allemagne*, pp. 34 et 37.

chaussées ; elle ne faisait pas encore partie des programmes des Facultés de droit.

Il en était du droit comme de l'économie politique. On avait fait les écoles de droit, écrit M. Liard, pour enseigner l'interprétation des lois ; elles l'enseignaient avec une précision et une rigueur souvent admirables, mais enfermées dans leur méthode comme dans des rites et en défiance contre les nouveautés et les hardiesses de la critique et de l'histoire. « Leur méthode est déductive. Les articles du Code sont autant de théorèmes dont il s'agit de montrer la liaison et de tirer les conséquences. Le juriste pur est un géomètre ; l'éducation juridique est purement dialectique. » Cependant des questions nouvelles se posent : Quel est le mode de vie de la loi écrite ? Quels sont ses rapports avec les conditions changeantes des sociétés ? Quelle influence exercent sur elle l'histoire et les milieux ? La géométrie juridique est impuissante devant ces problèmes ; longtemps les Facultés ne voulurent pas les connaître [1]. — La différence, à ce point de vue, entre l'Allemagne et la France, avait aussi frappé M. Durkheim. « Dans nos Facultés de droit, où se forment la plupart de nos hommes politiques, ils apprennent — disait-il à son retour d'Allemagne — à interpréter des textes de lois, à faire des prodiges de finesse dialectique pour deviner quelle a été, il y a cent ans, l'intention du législateur, mais ils n'ont aucune idée de ce que c'est que le droit, les mœurs, les coutumes, les religions, quel est le rôle et le rapport des diverses fonctions de l'organisme social [2]. »

Quant à la morale, elle était, malgré les critiques de Taine [3], restée dans la tradition cousinienne. L'Académie des sciences morales et politiques mettait au concours, à quatre

1. L. Liard, *L'enseignement supérieur en France*, t. II, p. 397. Paris, 1894.
2. *La philosophie dans les universités allemandes*, p. 440.
3. H. Taine, *Les philosophes français du XIXe siècle*, chapitre XI. Paris, 1857.

reprises, la question de l'universalité des principes de la morale. « Au fond, disait un des rapporteurs du concours, il s'agit de défendre la conscience morale de l'humanité contre l'atteinte du scepticisme, par le spectacle fortifiant de son aspiration vers l'unité. En face d'une philosophie qui réduit les idées morale à des faits empiriques, niant, par là même, qu'il y ait aucune vérité fixe, même dans l'ordre du devoir, rien d'absolu, même le bien, il importe de raffermir la foi naturelle que l'homme a dans sa raison, sa confiance innée dans la relation de son intelligence avec la vérité, le sentiment instinctif qu'il a de l'unité de l'esprit, de l'unité des lois et des destinées de l'humanité [1]. » Dans l'enseignement, J. Simon, P. Janet, E. Caro étaient les continuateurs de Th. Jouffroy [2]. Ils avaient pour eux le prestige de l'éloquence et se complaisaient dans de brillants développements oratoires sur le bien, le devoir, la perfection. Et comme Caro, par exemple, ils déduisaient, de la notion abstraite de la personnalité, toute une série de conséquences juridiques et sociales : « Il y a un droit primordial, un ensemble de droits naturels inhérents à l'homme, parce que l'homme est une personne, c'est-à-dire une volonté libre. Consultons cette notion de la personnalité humaine, nous verrons se déduire les divers droits naturels qu'enferme le droit primordial : la liberté du foyer, la liberté de la propriété, la liberté de conscience, la liberté de penser, la liberté du travail, la liberté du commerce [3]... »

Enfin la politique sociale des socialistes de la chaire comp-

1. Caro, *Rapport sur le concours relatif à l'universalité des principes de la morale*, dans les Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques de l'Institut de France, t. XIV, 2e partie, p. 178. Cf. *ibid.*, p. 191, le troisième rapport sur le même concours lu le 18 juillet 1874 par M. Martha.

2. Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, 2 vol. — *Mélanges philosophiques*. — J. Simon, *La liberté*, 2 vol. *Le devoir*. — P. Janet, *La morale*. — E. Caro, *Problèmes de morale sociale*.

3. E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, 2e édit., p. 187. Paris, 1887.

tait peu d'appuis dans la patrie d'adoption du libéralisme économique. Et la réorganisation corporative de la société n'était le programme que du comte de Mun et de ses amis de *l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers* [1].

La première publication remarquée de M. Durkheim, ce furent ses articles sur *Les règles de la méthode sociologique* qui parurent, en 1894, dans la *Revue philosophique* [2]. Ils attirèrent l'attention par la thèse du réalisme social qui s'y affirmait hardiment : « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres [3]. »

De différents côtés on s'éleva contre cette assertion qui parut étrange et paradoxale.

Tarde se distingua par une agression particulièrement vive. Il se refusait à prendre au sérieux ce « postulat énorme » qu'il traita d' « illusion ontologique », de « chimérique conception », de « notion fantastique », de « fantasmagorie ». « Assurément la sociologie a son domaine bien à elle, mais non pas un domaine en l'air, dans les brouillards de l'ontologie [4] ». Il dénonça M. Durkheim « nous rejetant en pleine scolastique, retournant au réalisme du moyen âge, créant tout exprès pour la science qu'il fabriquait un principe social beaucoup plus chimérique que l'ancien principe vital [5] ».

1. M. Eblé, *Les écoles catholiques d'économie politique et sociale en France*. Paris, 1905. — H. Joly, *Le socialisme chrétien*. Paris, 1892. — P. Monicat, *Contribution à l'étude du mouvement social chrétien en France au XIXe siècle*. Paris, 1898. — F. Nitti, *Il socialismo cattolico*. Turin, 1891. — Cf. la collection de la revue *l'Association Catholique*, les *Discours et écrits divers* du comte de Mun, et *Vers un ordre social chrétien* par le marquis de la Tour du Pin, Paris, 1907.

2. Ces articles ont été réunis en un volume auquel nous renvoyons dans nos citations.

3. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 127, Paris, 1895.

4. G. Tarde, *La sociologie élémentaire*.

5. Tarde, *La logique sociale*, préface.

M. Ch. Andler fut presque méprisant. Pour lui, M. Durkheim était « le théoricien qu'on voudrait dire le plus clair, mais qu'il faut se borner à qualifier le plus affirmatif, d'une mythologie nouvelle [1] ».

Enfin M. Fouillée, plus modéré, trouva cependant que « concevoir la société comme existant en dehors des individus, c'est de la pure métaphysique [2] ».

L'auteur des *Règles de la méthode* avait entendu, en Allemagne, Schæffle et MM. Wagner et Schmoller professer en toute sérénité la thèse du réalisme social.

Pourquoi la vérité admise au delà du Rhin devenait-elle en deçà une erreur pourchassée?

M. Durkheim n'a pas songé à résoudre cette question. Il s'est contenté de reprendre à ses maîtres leur postulat, sans même s'inquiéter des origines de celui-ci.

Or, le fait est qu'une certaine conception du réalisme social était en Allemagne très répandue et déjà ancienne.

MM. Wagner et Schmoller ont eu des précurseurs immédiats dans la personne des fondateurs de l'historisme économique, Roscher et Knies.

Reprenant, en 1854, dans ses *Principes d'économie politique*, une idée déjà émise par lui en 1843 [3], Roscher soutenait que l'économie politique est autre chose qu'une simple juxtaposition d'économies privées, tout aussi bien qu'un peuple est plus qu'une simple agrégation d'individus... En économie publique, tous les phénomènes simultanés réagissent les uns sur les autres. Pour les expliquer il faut admettre l'existence d'une vie organique dont ces faits isolés ne sont que la manifestation... L'économie publique naît simultanément avec le peuple ; elle grandit, fleurit et mûrit

1. Ch. Andler, *Sociologie et démocratie.*

2. A. Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, p. 248.

3. W. Roscher, *Grundriss zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode.* Göttingen, 1843.

avec lui... La vie nationale forme un ensemble dont les divers phénomènes se relient intimement. Pour en comprendre scientifiquement un seul, il faut les connaître tous, surtout la langue, la religion, l'art, la science, le droit, l'Etat et l'économie [1].

Knies également avait, en 1853, insisté vi ement sur ce que les faits économiques sont en relation de dépendance et d'influence avec les autres faits sociaux Cela provient, d'après lui, de ce que tous sont des manifestations particulières de la vie une de la nation. Une nation est en effet quelque chose d'autre qu'une somme d'individus. L'économie nationale n'est donc pas un système isolé, indépendant, autonome ; elle fait partie d'un vaste organisme ; elle constitue seulement un des éléments de la vie une de la nation et elle est reliée à tous les autres phénomènes issus de cette même source, au point de changer solidairement avec eux. On ne peut séparer la vie économique de la vie politique, ni de la vie religieuse, ni d'aucune autre ; toutes se tiennent étroitement et se conditionnent mutuellement [2].

1. « Es wird zweierlei erfordert, um eine Zusammenfassung von Teilen zu einem realen Ganzen zu machen ; die Teile müssen unter einander in Wechselwirkung stehen, und das Ganze muss als solches nachweisbare Wirkung haben. In diesem Sinne ist das Volk unstreitig eine Realität. nicht bloss die Individuen, welche dasselbe ausmachen... In jeder Volkwirtschaft wird man bei tieferem Einblicke gar bald merken, dass die wichtigsten gleichzeitigen Vorgänge einander wechselseitig bedingen... In allen solchen Fällen dreht sich die Erklärung im Kreise herum, wenn wir nicht das Vorhandensein eines organischen Lebens annehmen, von welchem jene einzelnen Tatsachen eben nur Aeusserungen sind... Die Volkswirtschaft entsteht zugleich mit dem Volke... Mit dem Volke zugleich wächst auch die Volkswirtschaft heran und kommt zur Blüte und Reife... Wie jedes Leben, so ist auch das Volksleben ein Ganzes, dessen verschiedenartige Aeusserungen im Innersten zusammenhängen. Wer daher eine Seite desselben wissenschaftlich verstehen will, der muss alle Seiten kennen. Und zwar sind es vornehmlich folgende sieben Seiten, welche hier in Betracht kommen : Sprache. Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Staat und Wirtschaft » (W. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie*, §§ 12, 13, 14 et 16).

2. « Ein Volk ist etwas Anderes als eine beliebige Summe von einzelnen Individuen. Die wirthschaftlichen Zustände und Entwicklungen der Völker dürfen nur als ein mit dem gesammten Lebensorganismus

Avant Roscher et Knies, Fr. List avait, en 1841, réagi contre la tendance cosmopolite et individualiste, en affirmant l'existence de l'économie nationale. L'école d'Adam Smith, dit-il, ne connaît que l'humanité et l'individu ; elle oublie qu'entre les deux il y a la nation avec sa langue et sa littérature, son histoire, ses mœurs, ses coutumes, ses lois et ses institutions, sa prétention à l'existence, à l'indépendance, au progrès, à la perpétuité. Tout cela fait de la nation un tout, uni par la communauté de multiples liens spirituels et d'intérêts matériels... Les intérêts des nations ne sont pas identiques aux intérêts immédiats de leurs membres ; la richesse des nations consiste en autre chose que la richesse des individus qui les composent[1].

Dans une publication, contemporaine des travaux de Roscher et de Knies que nous venons de mentionner, Bluntschli posait, d'autre part, à la base de la science politique, le postulat « que l'Etat est un être vivant et par suite organique ». Un examen approfondi des phénomènes politiques

derselben eng verbundenes Glied angesehen werden. Die Volkswirtschaft ist nur die ökonomische Seite des einheitlichen Volkslebens. Man kann durchaus nicht die wirthschaftlichen Lebenskreise von den politischen oder den religiös-kirchlichen oder irgend anderen trennen. Sie stehen alle in verwandtschaftlichem Zusammenhange und bedingen einander gegenseitig » (K. Knies, *Die politische Oekonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode*, pp. 109-110 ; cf. pp. 244-245). — Sur Knies, voir l'excellent travail de M. Defourny, *Etude sur la méthode de l'économie politique. Karl Knies* (Rev. d'économie polit., t. XX, 1906).

1. « Zwischen dem Individuum und der Menschheit steht die Nation, mit ihrer besonderen Sprache und Literatur, mit ihrer eigenthümlichen Abstammung und Geschichte, mit ihren besonderen Sitten und Gewohnheiten, Gesetzen und Institutionen, mit ihren Ansprüchen auf Existenz, Selbständigkeit, Vervollkomnung, ewige Fortdauer und mit ihrem abgesonderten Territorium ; eine Gesellschaft, die, durch tausend Bande des Geistes und der Interessen zu einem für sich bestehenden Ganzen vereinigt, das Rechtsgesetz unter sich anerkennt und als Ganzes andern Gesellschaften ähnlicher Art zur Zeit noch in ihrer natürlichen Freiheit gegenüber steht... Die Summe der produktiven Kräfte der Nation ist nicht gleichbedeutend mit dem Aggregat der produktiven Kräfte aller Individuen » (Fr. List, *Das nationale System der politischen Oekonomie*, pp. 150 et 153).

nous amène, déclare-t-il, à concevoir l'Etat comme un tout organique, et cette conception de la nature organique de l'Etat facilite beaucoup l'étude pratique des problèmes politiques... L'Etat toutefois n'est pas un organisme au même titre que les plantes et les animaux ; il est d'une espèce plus élevée. L'histoire nous le montre comme un organisme psycho-moral, capable de synthétiser les idées et les sentiments du peuple, de les exprimer en lois, de les traduire en actes. L'histoire nous renseigne sur les propriétés morales et sur le caractère des Etats. Elle leur attribue une personnalité qui a et manifeste sa volonté propre... Chaque peuple apparaît dans l'évolution historique comme un tout naturel qui n'est ni une simple collection d'individus ni une simple réunion de familles. Le peuple a une vie collective plus élevée; il forme une communauté qui a un caractère distinct de celui de l'individu et de celui de la famille. La similitude des mœurs, de la langue, des idées, des sentiments et de la race sont les signes extérieurs auxquels se reconnaît un peuple ; il y a un caractère national aussi bien qu'un esprit collectif ; l'un et l'autre se traduisent dans la vie et dans l'activité du peuple... Les nations sont des êtres organiques[1].

1. « Eine gründliche Prüfung der staatlichen Erscheinungen läss uns in demselben ein organisches Wesen erkennen, und in der That ist mit dieser Einsicht in die organische Natur des Staates sehr viel gewonnen auch für die praktische Behandlung der staatlichen Fragen... Indem die Geschichte uns Aufschluss gibt über die organische Natur des Staates, lässt sie uns zugleich erkennen, dass der Staat nicht mit den niederen Organismen der Pflanzen und der Thiere auf einer Stufe steht, sondern von höherer Art sei. Sie stellt ihn als einen sittlich-geistigen Organismus dar, als einen grossen Körper, der fähig ist die Gefühle und Gedanken der Völker in sich aufzunehmen und als Gesetz auszusprechen, als That zu verwirklichen. Sie berichtet uns von moralischen Eigenschaften, von dem Charakter der einzelnen Staaten. Sie schreibt dem Staate eine Persönlichkeit zu, die ihren eignen Willen hat und kundgibt... Die Völker stellen sich in der Geschichte zunächst als natürliche Ganze dar, die weder blosse Gesellschaften von Individuen noch blosse Vereine von Familien sind. Das Volk hat ein höheres Gattungsleben, eine Gemeinschaft, welche nicht das Gepräge des Individuums noch der Familie trägt... Gemeinschaft der Sitte, der Sprache, der Anschauungsweise, der Gefühle und selbst der körperlichen Rasse sind

Longtemps auparavant, Savigny avait, comme Roscher et Knies le firent à propos des phénomènes économiques, affirmé, à propos du droit, l'interdépendance des faits sociaux et soutenu que la législation civile d'un peuple est l'expression de sa vie propre. Ce fut en 1814, quand Thibaut proposa de doter l'Allemagne d'un Code civil général. Savigny combattit ce projet. C'est, dit-il, négliger toutes les particularités historiques et se figurer que de pures abstractions peuvent avoir une valeur égale pour tous les peuples et pour tous les temps. Aussi haut que nous remontions dans le passé, nous trouvons chaque peuple en possession d'un droit civil ayant un caractère déterminé, propre au peuple, tout comme sa langue, ses mœurs, sa constitution. Aucun de ces phénomènes n'a une existence séparée. Tous sont des manifestations, des activités, intimement liées les unes aux autres, du peuple un qui en est le sujet. Le lien organique du droit avec l'être et le caractère du peuple se perpétue à travers les âges et par là encore le droit est comparable à la langue. Le droit croît avec le peuple, se développe avec lui et meurt enfin quand la nation disparaît. Le siège propre du droit est la conscience commune du peuple. Tout droit est élaboré d'abord par les mœurs et les croyances populaires, plus tard par la jusrisprudence, mais partout donc par des forces intérieures, silencieuses, non par la volonté arbitraire d'un législateur [1].

äussere Kennzeichen des Volkes ; und es gibt einen bestimmten Volkscharakter sowohl als einen bestimmten Volksgeist, welche beide sich in der Lebensform und der ganzen Thätigkeit des Volkes aussprechen. Auch die Völker sind organische Wesen » (Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht geschichtlich begründet*, pp. 22, 24 37, 38. München, 1852).

1. « Im bürgerlichen Rechte verlangte man neue Gesetzbücher... die sich sollten aller historischen Eigenthümlichkeiten enthalten und in reiner Abstraction für alle Völker und alle Zeiten gleiche Brauchbarkeit haben... Wie hat sich das Recht wirklich entwickelt? Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Character, dem Volk eigenthümlich, so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Dasein, es sind nur einzelne Kräfte und Thätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden... Dieser organische Zusam-

L'année suivante, dans l'article-programme de sa revue, Savigny opposa la conception de l'école historique à celle de l'école non historique. La première considère que la matière du droit est donnée par le passé tout entier de la nation; le droit n'est pas une création artificielle, il n'est pas indifférent qu'il soit tel ou autre, mais il résulte de l'être intime du peuple et de son histoire. Pour l'école non historique, le droit est librement élaboré par les personnes revêtues du pouvoir législatif, qui s'inspirent uniquement de leurs convictions raisonnées du moment présent [1].

Ce que Savigny disait spécialement du droit, Guillaume von Humboldt à son tour l'affirme de la langue, dans la remarquable introduction de son grand travail sur la langue Kawi (1836). La langue, remarque-t-il, tient par les fibres les plus ténues de ses racines à la mentalité nationale. Chaque peuple peut et doit être considéré comme une individualité humaine qui poursuit son développement intellectuel propre. La langue est une de ces créations qui sont l'œuvre simultanée de tous. Dans la formation des langues, les na-

menhang des Rechts mit dem Wesen und Character des Volkes bewährt sich im Fortgang der Zeiten, und auch hierin ist es der Sprache zu vergleichen. Das Recht wächst mit dem Volke fort, bildet sich aus mit diesem und stirbt endlich ab, so wie das Volk seine Eigenthümlichkeit verliert. Der eigentliche Sitz des Rechts its das gemeinsame Bewusstsein des Volkes... Alles Recht wird erzeugt erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz, überall also durch innere, stillwirkende Kräfte nicht durch die Willkühr eines Gesetzgebers » (F. C. von Savigny, *Vom, Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, pp. 5-14).

1. « Die geschichtliche Schule nimmt an, der Stoff des Rechts sei durch die gesammte Vergangenheit der Nation gegeben, doch nicht durch Willkühr, so dass er zufällig dieser oder ein anderer sein könnte, sondern aus dem innersten Wesen der Nation selbst und ihrer Geschichte hervorgegangen... Die ungeschichtliche Schule dagegen nimmt an, das Recht werde in jedem Augenblick durch die mit der gesetzgebenden Gewalt versehenen Personen mit Willkühr hervorgebracht, ganz unabhängig von dem Rechte der vorhergehenden Zeit, und nur nach bester Ueberzeugung, wie sie der gegenwärtige Augenblick gerade mit sich bringe » (Savigny, *Ueber den Zweck dieser Zeitschrift*; dans *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*, t. I. Berlin, 1815, p. 6).

tions sont, comme telles, proprement et immédiatement créatrices. Les langues sont l'expression de l'esprit des peuples. La diversité de structure des langues s'explique. Elle résulte de la mentalité différente des nations [1].

De différents côtés on proclamait ainsi qu'une nation est une grande individualité, qu'il y a une âme collective, une conscience sociale. Cela étant, faut-il s'étonner de voir Lazarus et Steinthal créer en 1860 la *Zeitschrift für Völkerpsychologie* ? Ils s'adressaient à ceux qui étudient le langage, la religion, l'art, la littérature, la science, la morale, le droit, l'organisation sociale, domestique et politique, bref un aspect quelconque de la vie collective, et qui cherchent à donner de ces phénomènes une explication d'ordre psychique. Historiens, ethnologues, philosophes, juristes, remontent depuis assez longtemps au *Volksgeist* comme à la source profonde des phénomènes sociaux. Pourquoi le *Volksgeist* ne deviendrait-il pas enfin l'objet d'une étude scientifique ? La psychologie qui se contente d'analyser l'individu isolé est, comme Herbart l'a montré, forcément incomplète. Il ne peut même suffire de noter que l'individu subit l'influence de l'ambiance. Il faut — considérant la société comme une réalité distincte, comme le sujet véritable et im-

1. « Die Sprache schlägt alle feinste Fibern ihrer Wurzeln in die nationelle Geisteskraft. Jede Nation kann und muss als eine menschliche Individualität, die eine innere eigenthümliche Geistesbahn verfollgt, betrachtet werden. Das Dasein der Sprachen beweist dass es geistige Schöpfungen giebt, welche ganz und gar nicht von einem Individuum aus auf die übrigen übergehen, sondern nur aus der gleichzeitigen Selbstthätigkeit Aller hervorbrechen können. In den Sprachen sind, da dieselben immer eine nationelle Form haben, Nationen, als solche, eigentlich und unmittelbar schöpferisch. Die Sprache ist gleichsam die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker... Wir müssen als das reale Erklärungsprinzip und als den wahren Bestimmungsgrund der Sprachverschiedenheit die geistige Kraft der Nationen ansehen. Der Bau der Sprachen ist im Menschengeschlechte darum und insofern verschieden weil und als es die Geisteseigenthümlichkeit der Nationen selbst ist. » W. von Humboldt, *Ueber die Kawi-Sprache auf der Insel Java.* Erster Band. Einleitung, pp. xviii, xlvi-xlviii, liii-liv. Berlin, 1836.

médiat de phénomènes particuliers et qui n'ont leur répercussion chez l'individu qu'en tant que membre de la communauté — étudier l'esprit de la collectivité, qui est autre chose que la masse des esprits individuels [1]. De toutes les collectivités, la plus importante est le peuple (*Volk*); de là l'idée de la *Völkerpsychologie*.

On leur objecta : la conscience collective ne se compose que de consciences individuelles ; la science ne peut avoir pour objet que ces dernières, et puisque la psychologie se donne la tâche de les étudier, il reste qu'il n'y a point d'objet propre à la *Völkerpsychologie*. Le *Votksgeist* est un simple concept, un nom vide de réalité, une manière de parler. — Non, répond Lazarus, le *Volksgeist* est aussi réel que la *Nationalökonomie*, aussi réel que la forêt. L'arbre isolé constitue un objet d'étude pour la physiologie des plantes ; la forêt est l'objet de l'art forestier. De même l'esprit collectif, quoiqu'il ne se compose que d'esprits individuels, doit devenir l'objet d'une science distincte de la psychologie. Car il est manifeste que la collectivité ne constitue pas une simple somme d'individus additionnés, mais une unité fermée dont nous avons à rechercher le caractère et la nature et dont la structure et le développement sont soumis à des lois spéciales [2].

1. « Innerhalb des Menschen-Vereines treten ganz eigenthümliche psychologische Verhältnisse, Ereignisse und Schöpfungen, hervor, welche gar nicht von den Einzelnen als solchem ausgehen. Es sind Schicksale denen der Mensch nicht unmittelbar unterliegt, sondern nur mittelbar, weil er zu einem Ganzen gehört, welches dieselben erfährt. Kurz es handelt sich um den Geist einer Gesammtheit, der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht... Die blosse Summe aller individuellen Geister in einem Volke kann den Begriff hrer Einheit nicht ausmachen, denn dieser ist etwas Anderes und bei weitem mehr als jene » (M. Lazarus und H. Steinthal, *Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie*, pp. 5 et 28).

2. « Es ist offenbar dass die Gesammtheit nicht eine bloss addirte Summe von Einzelnen, sondern eine geschlossene Einheit ausmacht, deren Art und Natur wir eben zu erforschen haben ; eine Einheit, in deren Gestaltung und Entfaltung Processe und Gesetze zur Sprache kommen, welche den Einzelnen als solchen gar nicht betreffen, sondern nur in wie fern er etwas Anderes ist, als ein Einzelner, nämlich Theil

En même temps Lazarus dénonçait l'erreur de procédé de la psychologie ordinaire. Dans l'étude de la vie psychique, dit-il, on part habituellement de l'homme individuel. C'est un tort. Les caractères et le développement de la vie psychique ne peuvent être attribués à l'individu comme tel. C'est seulement au sein de la société, dans la participation à la vie collective, que la mentalité des individus se forme. Logiquement, chronologiquement et psychologiquement, la société est antérieure à l'individu [1].

L'existence d'une conscience sociale n'est d'ailleurs pas douteuse. Dans une collectivité organisée, la conscience que chaque individu, membre actif du groupe, a de son rôle et de son importance, est déterminée par le sentiment que le groupe a de lui-même et de son but. Dans toute communauté — commune ou jury, fête populaire ou émeute, parlement ou bataillon — il y a une conscience collective, plus ou moins énergique, dont les consciences individuelles participent et dont elles sont représentatives. La conscience que le tout a de lui-même n'est pas la somme des consciences individuelles, mais leur puissance (*Potenz*). Elle résulte de la fusion des consciences individuelles [2].

und Glied eines Ganzen » (M. Lazarus, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit*, p. 399).

1. « Nicht aus den Einzelnen als solchen besteht die Gesellschaft, sondern in der Gesellschaft und aus ihr bestehen die Einzelnen... Wir müssen behaupten dass : Logisch, zeitlich und pyschologisch die Gesammtheit den Einzelnen vorangeht. In der Gesammtheit entwickelt und findet sich der Einzelne » (*Ibid.*, pp. 418-419. Cf. Lazarus, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, 17).

2. « Jeder, der an irgend einer Gesammtheit thätigen Antheil nimmt, hat eine energische und concrete Vorstellung von dem Inhalt und Zweck der Gemeinschaft, und sein eigenes Selbstbewusstsein, indem es seine Theilnahme an derselben enthält, schliesst das Bewusstsein der Gesammtheit in sich ein. Das Selbstbewusstsein des Ganzen setzt sich also, nicht als Summe der Einzelnen zusammen, sondern als ihre Potenz. Dies nun ist jener Geist, der sich in der Masse entbindet, ohne am Einzelnen vorhanden oder erkennbar zu sein, jene Erhöhung und Erhebung, wo immer Viele zusammenwirken, man mag an die Gemeinde, oder die Jury, an das Volksfest oder den Aufstand, an das

Dans une nouvelle étude, Lazarus explique comment se forme et en quoi consiste l'esprit collectif. L'association, d'après lui, n'est pas un phénomène infécond. Partout où plusieurs hommes vivent ensemble, leur activité mentale forme nécessairement un système de représentations collectives, qui s'impose désormais à chacun [1]. Nées de l'activité des individus, les représentations collectives acquièrent dans la suite une existence en dehors et au-dessus des individus qui sont obligés d'en tenir compte. — Pour nous persuader de la réatité objective de l'esprit collectif, il suffit de penser à la langue fixée dans le dictionnaire et dans la grammaire, au droit codifié, à l'ensemble des idées admises dans une société sur la nature, sur l'homme, sur les besoins moraux, religieux, esthétiques, sur la technique industrielle, etc. — Ce que l'esprit collectif présente, il est vrai, de remarquable, c'est qu'il a souvent un double mode d'existence. Il se retrouve d'abord dans les consciences individuelles, à l'état de pensées, de sentiments, de tendances ; puis, d'autre part, il s'incorpore dans des supports matériels : livres, constructions et monuments, œuvres d'art, outils, moyens de transport et d'échange, matériel de guerre, jouets, etc. [2]. — Mais sa réalité objective ne peut être mise en doute, car elle s'affirme par la contrainte qu'il exerce sur les membres du groupe. L'individu qui apparaît dans une société y trouve, en même temps qu'un monde de la nature, un monde de la pensée, et il subit de la part de celui-ci une véritable

Parlament oder das Bataillon denken » (LAZARUS, *Ueber das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit*, p. 426).

1. « Wo immer mehrere Menschen zusammenleben, ist dies das nothwendige Ergebniss ihres Zusammenlebens, dass aus der subjectiven geistigen Thätigkeit derselben sich ein objectiver, geistiger Gehalt entwickelt, welcher dann zum Inhalt, zur Norm und zum Organ ihrer ferneren subjectiven Thätigkeit wird .. Aus der Thätigkeit aller Einzelnen ursprünglich geboren, erhebt sich der geistige Inhalt, als fertige That, sofort über die Einzelnen, welche ihm nun unterworfen sind, sich ihm fügen müssen » (LAZARUS, *Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie*, p. 41).

2. LAZARUS, *Synthetische Gedanken*, p. 44 ; cf. p. 53.

pression[1]. Un système de représentations collectives s'impose à lui et par l'éducation forme sa mentalité. Pour la direction de la vie pratique, l'individu se réfère constamment à l'esprit collectif; de même pour l'appréciation des choses, pour la détermination des valeurs, le choix des buts et des moyens, etc. La réalité objective de l'esprit collectif ne peut donc être contestée[2].

D'où venait aux historiens, aux juristes, aux économistes, aux politiques, aux philologues, aux philosophes d'Allemagne, l'idée de représenter la nation comme un tout vivant, conscient, agissant, en un mot comme une véritable individualité? Les expressions que nous venons de relever de cette idée — sans la moindre prétention à en dresser un tableau

1. « Das Reich des Geistes, die Menschen und ihre Schöpfungen dringen auf jeden Neugebornen in einem Culturlande mit einer beglückenden Zudringlichkeit gewaltig ein » (LAZARUS, *Synthetische Gedanken*, pp. 57-58).

2. Il est intéressant de rapprocher de ces idées de Lazarus les arguments opposés, trente ans plus tard, par M. Durkheim, aux critiques de Tarde contre le réalisme social : « Il est bien vrai que la société ne comprend pas d'autres forces agissantes que celles des individus; seulement les individus, en s'unissant, forment un être psychique d'une espèce nouvelle qui, par conséquent, a sa manière propre de penser et de sentir... L'association est un facteur actif qui produit des effets spéciaux. Quand des consciences se groupent et se combinent, il est naturel que des phénomènes apparaissent dont les propriétés caractéristiques ne se retrouvent pas dans les éléments dont ils sont composés... Nous ne voyons aucun inconvénient à ce qu'on dise de la sociologie qu'elle est une psychologie, si l'on prend soin d'ajouter que la psychologie sociale a ses lois propres, qui ne sont pas celles de la psychologie individuelle. — Le fait social se matérialise parfois jusqu'à devenir un élément du monde extérieur. Par exemple, un type déterminé d'architecture est un phénomène social ; il en est ainsi des voies de communication et de transport, des instruments et des machines, du langage écrit, etc. La vie sociale, qui s'est ainsi comme cristallisée et fixée sur des supports matériels, se trouve donc par cela même extériorisée, et c'est du dehors qu'elle agit sur nous. La même remarque s'applique à ces formules définies où se condensent soit les dogmes de la foi, soit les préceptes du droit. — Les états collectifs existent dans le groupe de la nature duquel ils dérivent, avant d'affecter l'individu en tant que tel et de s'organiser en lui, sous une forme nouvelle, une existence purement intérieure » (*Le Suicide*, pp. 350-361).

complet — sont suffisamment nombreuses et autorisées, et recueillies en des domaines assez variés, pour montrer que ce que les adversaires français de M. Durkheim ont appelé la thèse du réalisme social, était une conception familière aux Allemands. Encore une fois, quelle en est l'origine ?

Nous ne croyons pas nous tromper en pensant que les Français l'ont fait naître ou renaître — sans le vouloir.

L'influence et le prestige de la France sur les pays allemands furent, au XVIII[e] siècle, considérables. Depuis que les traités de Westphalie avaient consacré la ruine de l'Empire, il y avait en Allemagne quelque trois cents États indépendants et jaloux de leur autonomie. C'était le triomphe du particularisme ; l'esprit public demeurait tout local ; il n'y avait ni pensée commune, ni centre de ralliement intellectuel et moral. La langue allemande était ignorée ou méprisée, les érudits écrivant en latin, les classes élevées parlant français. Paris imposait ses idées et ses modes. Helvétius, d'Holbach, Voltaire, Rousseau étaient les auteurs aimés de Frédéric II et de la haute société. Or on se croyait au siècle des lumières, de l'*Aufklärung*. La Raison, émancipée de la surperstition, allait instaurer dans le monde un nouvel ordre de choses. Un des triomphes de la civilisation serait de supprimer les barrières entre les peuples ; car l'esprit du temps était cosmopolite et humanitaire, et le sentiment national, synonyme de préjugé irrationnel. On regardait le monde entier comme sa patrie ; on se considérait comme le concitoyen de tous les hommes. On rougissait d'être appelé patriote : on se glorifiait d'être citoyen de l'univers.

Sans doute, des voix isolées protestaient. Tel ce Justus Moser, que Roscher appelle « le père de l'école historique du droit et le plus grand économiste allemand du XVIII[e] siècle [1] ». Il blâme l'exotisme (*Ausländerei*) et défend contre le mépris de Frédéric le Grand la littérature allemande.

1. W. Roscher, *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, p. 500. München, 1874.

Comme économiste, il réagit contre le cosmopolitisme qui fait abstraction de l'existence des peuples et contre le mammonisme qui sacrifie à l'enrichissement de quelques-uns le bonheur de tous. Il oppose l'organisation sociale du moyen âge aux projets de réforme politique inspirés des Droits de l'homme. Il déplore, en économiste, le morcellement politique et le particularisme.

Mais Moser était une exception. Les grands écrivains classiques, Lessing, Gœthe, Schiller, restaient tributaires des idées françaises. Même quand ils cherchaient, comme Herder par exemple, à reconquérir quelque estime à la langue nationale, ils tenaient à demeurer citoyens du monde et n'avaient aucun souci des intérêts politiques de l'Allemagne. Les premiers actes de la Révolution française furent applaudis avec enthousiasme par les intellectuels d'outre-Rhin.

L'engouement pour la France et pour les théories nouvelles dura plus ou moins longtemps. En 1806 encore Fichte n'était pas revenu du cosmopolitisme, car il publia cette année-là ses conférences de 1805 sur les *Caractéristiques du temps présent* dont la quatorzième se termine par le passage fameux : « Quelle est la patrie de l'Européen vraiment civilisé ? D'une manière générale, c'est l'Europe ; en particulier, c'est, à chaque époque, l'Etat de l'Europe qui est à la tête de la civilisation. L'Etat qui se fourvoie, tombe, mais un autre alors prend sa place. Qu'ils restent citoyens de l'Etat déchu, ceux qui reconnaissent comme leur patrie, la terre natale avec ses fleuves et ses montagnes. L'esprit éclairé va irrésistiblement là où sont la lumière et le droit. Animés de ces sentiments cosmopolites, nous pouvons contempler avec une sérénité parfaite, pour nous et pour nos successeurs, les destinées des Etats [1]. »

Cependant, à mesure que les événements se déroulaient

1. J. G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Berlin, 1806. Réimprimé dans *Sämmtliche Werke*, t. VII, p. 212.

et que la portée de la Révolution apparaissait plus clairement, le désenchantement vint ; les uns après les autres, retombant tristement de leur rêve humanitaire, les penseurs allemands détachèrent leurs sympathies de la France [1]. Mais il fallut la catastrophe d'Iéna et l'occupation française pour amener les Allemands à redevenir eux-mêmes. Beaucoup avaient persisté malgré tout à croire que la France allait affranchir les peuples et donner au monde la liberté. Et voici qu'elle apportait l'oppression. La réaction fut inévitable. Le cosmopolitisme, mis à la mode par les philosophes français, était décidément une duperie. Après avoir vécu tout un siècle dans le mépris de lui-même et la servile imitation de l'étranger, le peuple allemand allait se ressaisir.

En 1807, Fichte prononça à Berlin ses célèbres *Discours à la nation allemande*. Tandis que les tambours français couvraient parfois sa voix, il proclama qu'il y a une nation de laquelle dépend le progrès de la vraie culture et de la science et dont la ruine entraînerait celle de tous les intérêts et de toutes les espérances de l'humanité. Cette nation, c'est l'Allemagne. Le peuple allemand possède un génie original ; il renferme les sources cachées de la vie et de la puissance spirituelle [2].

Pour échapper à l'ennui du présent, les romantiques, artistes et philologues, se réfugiaient dans le passé [3]. Ils prenaient l'histoire pour consolatrice et constataient qu'en un autre temps le peuple germanique fut l'artisan d'œuvres grandioses. Ils évoquèrent le souvenir du moyen âge chrétien où la foi populaire se traduisait en un art populaire, où la vérité révélée, œuvre de Dieu, était exprimée par la beauté gothique, œuvre du génie allemand. Ils retrouvaient dans cet exode des imaginations vers la

1. A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, 4e partie, p. 19-25.
2. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*. Berlin, 1808. Réimprimé dans Fichte's *Sämmtliche Werke*, tome VII, p. 257. Berlin, 1846.
3. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, tome I. Paris, 1905.

vieille Allemagne, vers le dôme de Cologne, les *Niebelungen* et les *Minnelieder*, le sentiment de leur valeur et la confiance en l'avenir. « Le peuple allemand, écrivait Goerres, a succombé parce qu'il a oublié son caractère, sa finalité, son histoire, parce qu'il s'est oublié lui-même ; il ne peut renaître que si, reconnaissant de nouveau son caractère et sa finalité, il retourne à son histoire et reprend conscience d'être une nation [1] ».

Tandis que ces voix ardentes relevaient l'abattement des patriotes, ranimaient la fierté germanique et rendaient au peuple la foi en lui-même et dans sa mission, Adam Müller transportait de l'ordre du sentiment dans le domaine de la science cette idée de la Nation qui revivait dans l'esprit allemand et, de ce qui était un objet de regret ou d'espérance, il fit un objet d'étude. Lui aussi il retourna au moyen âge, non pour lui demander des thèmes esthétiques, des amusements d'imagination, des consolations dans le malheur, mais pour y trouver des leçons d'architecture politique, des maximes de vie sociale, des normes pour un ordre économique. C'est ainsi qu'à la théorie romaine du droit de propriété absolu il oppose la théorie médiévale de la propriété-fonction sociale ; au système politique individualiste, l'organisation corporative d'autrefois. Avec cela, ardent patriote, il fulmine contre Fichte et contre les cosmopolites qui rêvent de la paix universelle et de l'abolition des frontières. Il a même comme une vue prophétique de la future unité allemande.

Roscher lui a rendu un hommage précieux : « Adam Müller a le mérite d'avoir le mieux mis en relief l'idée de l'Etat et de l'économie publique comme un ensemble qui domine l'individu et même les générations [2] ». C'est justice. Müller a lutté avec un admirable entrain contre les

1. J. Goerres, *Politische Schriften*, I, pp. 117-132 ; cité par Goyau, t. I, p. 249.
2. Roscher, *Grundlagen der Nationalökonomie*, § 12.

théories économiques d'Adam Smith. Il est, à ce titre, le précurseur de List, de Roscher, de Knies.

Mais il est plus que l'inspirateur des maîtres de la *Volkswirtschaftslehre*. Qu'on en juge par ces passages des conférences qu'il donna à Dresde en 1808 [1].

La Nation, dit Adam Müller, est un tout vivant [2], une grande individualité [3]. Loin d'être un arrangement artificiel, l'Etat est une inéluctable nécessité ; l'homme ne se conçoit même pas en dehors de la société [4]. Un peuple n'est pas, comme le pense Rousseau, la poignée d'êtres éphémères juxtaposés à un moment donné sur un coin du globe [5] ; il est la vaste association d'une longue série de générations, — de celles qui furent, de celles qui vivent et de celles qui viendront, — toutes étroitement unies à la vie et à la mort, solidaires, et manifestant leur union par la communauté de la langue, des mœurs, des lois, des institutions [6]. — Adam Smith n'a pas non plus une idée juste de la société ; il a isolé les phénomènes économiques des autres phénomènes sociaux ; il a fait abstraction des

1. A Muller, *Die Elemente der Staatskunst.* Oeffentliche Vorlesungen im Winter von 1808, zu Dresden, gehalten. 3 volumes. Berlin, 1809.

2. « Ein lebendiges Ganzes » (t. I, pp. 55 et 66).

3. « Ein grosses Individuum » (t. I, p 256).

4. « Der Staat ist nicht eine bloss künsttiche Veranstaltung ; er is nothwendig, unvermeidlich. Der Mensch ist nicht zu denken ausserhalb des Staates » (t I, pp. 39-40).

5. « Das Bündel Ephemerer Wesen welches in diesem Augenblick auf der Erdfläche, die man Frankreich nennt, neben einander steht » (t. I, p. 204 ; cf. p. 231).

6. « Ein Volk ist die erhabene Gemeinschaft einer langen Reihe von vergangenen, jetzt lebenden und noch kommenden Geschlechtern, die alle in einen grossen innigen Verbande zu Leben und Tod zusammenhangen, von denen jedes einzelne, und in jedem einzelnen Geschlechte wieder jedes einzelne menschliche Individuum den gemeinsamen Bund verbürgt, und mit seiner gesammten Existenz wieder von verbürgt wird ; welche schöne und unsterbliche Gemeinschaft sich den Augen und den Sinnen darstellt in gemeinschaftlicher Sprache, in gemeinschaftlichen Sitten und Gesetzen, in tausend segensreichen Instituten » (t. I, p. 204 ; cf. pp. 83 et 231).

besoins spirituels et de leur action sociale [1]. Il a oublié que tout se tient dans la réalité. L'Etat n'est pas qu'une manufacture, une ferme, une agence d'assurances, une société commerciale ; il est le consensus des besoins physiques et moraux, des richesses matérielles et morales, de toutes les manifestations de la vie nationale en un grand tout, doué de vie et sans cesse en mouvement [2]. Il manque aux économistes et aux théoriciens de la politique la conception organique de l'Etat. Ils croient que la nation est tout simplement l'ensemble des individus [3] : ils s'imaginent que la richesse nationale n'est pas autre chose que la somme des richesses individuelles [4]. L'Etat n'est pas une machine, comme l'orgue ou l'horloge, dont un mécanicien combine le mécanisme [5] ; et ce ne sont pas des matériaux inertes que l'homme d'Etat et le sociologue ont à manipuler à leur guise [6]. Une nation est toujours en mouvement ; c'est dans son développement qu'il faut la considérer, c'est le secret de son évolution qu'il faut tâcher de surprendre [7]. Peut-être trouvera-t-on que — comme

1. « Die geistigen Bedürfnisse und ihr inneres Handeln im Staate » (t. I, p. 51).

2. « Der Staat ist nicht eine blosse Manufactur, Meierei, Assecuranz-Anstallt, oder mercantilische Societät ; er ist die innige Verbindung der gesammten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesammten physischen und geistigen Reichthums, des gesammten inneren und äusseren Lebens einer Nation, zu eimem grossen energischen unendlich bewegten und lebendigen Ganzen (t. I, p. 51). Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen » (t. I, p. 66).

3. « Dass die Anzahl der Köpfe eigentlich die Nation ausmache » (t. II, p. 247 ; cf. p. 205).

4. « So geschah es dass den Oekonomisten National-Reichthum und die Summe aller einzelnen Reichthümer gleich-galt » (t. II, p. 247).

5. « Für die Theoretiker giebt es eine Kunst des Staatenbau's wie des Orgelbauens oder des Uhrmachens » (t. I, p. 21).

6. «Die aufgabe für den Staatsgelehrten so wie für den Staatsmanne ist keinesweges ein willkührliches Anordnen todter Stoffe » (t. I, p. 5).

7. « In der Bewegung, vor allen Dingen, will der Staat betrachtet sein und das Herz des wahren Staatsgelehrten soll, so gut wie das Herz des Staatsmannes, in diese Bewegung eingreifen » (t. I, p. 5).

chaque vers a son rythme et chaque morceau de musique sa mesure — chaque nation a sa loi d'évolution propre. La tâche de l'homme d'Etat avant tout et même de tous les citoyens chacun pour sa part, est d'en prendre conscience et de s'y adapter [1]. Le génie de l'homme d'Etat n'est pas dans sa puissance d'invention ni dans sa force d'imagination ; il est dans sa faculté de pénétration, dans sa perspicacité à saisir la nature d'une réalité donnée et l'évolution antérieure du corps social. Sa mission n'est point d'imposer à un Etat malade l'idéal abstrait d'une constitution parfaite ; il n'a pas à rechercher la santé en général ; il doit déterminer l'état de santé qui convient à tel Etat donné et que celui-ci est capable de réaliser. On a supprimé — avec quelle légèreté ! — d'antiques constitutions sous l'influence desquelles on avait longtemps vécu, comme si l'Etat n'était qu'une agence de police qui se peut remplacer par une autre, sans que rien soit changé à la vie des citoyens ! Si on considère au contraire la société humainc comme une grande individualité, on se gardera de penser que l'organisation de l'Etat et la forme de sa constitution peuvent faire l'objet d'une spéculation arbitraire [2]. Chaque nation exprime, dans la

1. « Vielleicht fände sich in der vereinigten Bewegung der Menschheit oder einer Nation, wenn wir dieselbe durch Jahrhunderte verfolgten, eine Art von Gesetz der Bewegung ; vielleicht fände sich, dass, wie jeder Vers seinen eigenthümlichen Rhythmus, jedes Musikstück seinen eigenthümlichen Takt. so auch jede Nation ihre eigenthümliche Bewegung habe, welche vor allen Dingen der Staatsmann, als Capellmeister, doch auch jeder einzelne Bürger seines Teils empfinden, und in welche er, der Natur seines Instrumentes gemäss, eingreifen müsse » (t. I, pp. 95-96).

2. « Das Genie des Arztes oder des Staatsmannes wird sich nicht in seiner Erfindungskraft, aber wohl in dem Divinationsgeiste offenbaren, womit er in die gegebene Natur und in die früheren, unabänderlichen Schicksale des Körpers eingeht, den er zu curiren hat ; nicht in der Art, wie er ein allgemeines Ideal von guter Verfassung dem kranken Körper oder dem kranken Staate aufdringt. sondern wie er, ohne der eigenthümlichen Natur seines Patienten etwas zu vergeben, nicht nach Gesundheit überhaupt, sondern nach der diesem Körper eigenthümlichen

langue, dans la forme, dans la loi, dans les coutumes qui lui sont propres, l'idée du droit commune à tous les Etats [1]. Aussi peut-on dire en un sens que tout droit positif est naturel [2]. L'homme de gouvernement se gardera de considérer exclusivement le texte abstrait du Code ; mais il rapprochera une législation de l'état de choses dont elle est issue, il recherchera comment elle a été produite par l'évolution historique ; il traitera la loi comme une âme dont le corps est un chapitre de l'histoire nationale. La législation d'un peuple n'est pour lui qu'un extrait ou un esprit de l'histoire de ce peuple [3]. —

Adam Müller arrachait ainsi du sol national les mauvaises herbes exotiques : le cosmopolitisme humanitaire, le rationalisme juridique, l'individualisme économique et politique. En même temps il jetait en terre allemande la semence d'idées qui lèveront tout le long du siècle et dont nous

und erreichbaren Gesundheit strebt. Wenn man den Leichtsinn erwägt, womit in unsern Zeiten hier und da alte Verfassungen aufgehoben werden, den Leichtsinn derer, meine ich, die lange unter dem unmittelbaren Einflusse dieser Verfassungen lebten : so findet man, dass ihnen der Staat nichts weiter ist, als eine grosse Polizeianstalt, die durch eine andere Anstalt der Art ersetzt werden kann, ohne dass sich in dem inneren Leben der Bürger etwas verändert. Betrachtet man den Staat als ein grosses, alle die kleinen Individuen umfassendes Individuum ; sieht man ein, dass die menschliche Gesellschaft im Ganzen und Grossen sich nicht anders darstellen kann, denn als ein erhabener und vollständiger Mensch, so wird man niemals die inneren und wesentlichen Eigenheiten des Staates, die Form seiner Verfassung, einer willkührlichen Speculation unterwerfen wollen » (t. I, pp. 255-256 ; cf. t. II, p. 158).

1. « Jeder wirkliche einzelne Staat drückt die allen Staaten gemeinschaftliche Idee des Rechtes in seiner eigenthümlichen Sprache, in eigenthümlichen Formen, Gesetzen und Sitten aus » (t. I, p. 115).

2. « Wir dürfen alles positive Recht für natürliches anerkennen » (t. I, p. 75).

3. « Der Staatsmann betrachtet das Gesetz nie einzeln in seiner abstracten Strenge, sondern er stellt es der Lage der Dinge gegenüber, in der es entstanden, er sieht es an, wie es aus der Geschichte hervorgegangen ist ; er behandelt das einzelne Gesetz wie eine Seele, deren Körper in einem Capitel aus der National-Geschichte besteht (t. I, p. 91). Des National-Gesetzbuch ist ihm nichts anderes als ein Auszug, ein esprit der National-Geschichte » (t. I, pp. 92-93).

avons cueilli une gerbe dans le champ de la *geschichtliche Rechtswissenschaft*, de la *Sprachphilosophie*, de la *Nationalökonomie*, de la *Volkswirtschaftslehre*, de la *Staatslehre*, de la *Vôlkerpsychologie*, de la *Soziologie*.

Les économistes sont à peu près les seuls qui aient eu pour leur devancier une pensée de gratitude [1]. Savigny se réclame de Hugo et de Moser [2], mais semble ignorer Müller. Schæffle ne le cite pas une seule fois dans les quatre volumes de *Bau und Leben* ni dans son traité d'économie politique [3]. Bluntschli ne peut nier que Müller est le premier des contemporains à avoir eu l'idée organique de l'Etat, mais il s'acharne à diminuer son mérite [4]. M. Paul Barth [5] ne prononce pas le nom de Müller, pas plus que Henry Michel [6]. M. Charles Andler [7] ne signale que son influence sur List. Si M. Stein le nomme, c'est, en passant, comme l'inspirateur des réactionnaires qui voudraient nous rejeter dans le moyen âge [8].

Quand Müller donnait ses conférences sur les *Elemente*

1. Nous avons cité Roscher. Voyez Wagner, *Grundlegung*, § 144. — G. Schmoller, *Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, t. I, § 47. Leipzig, 1900. — Ingram (*Histoire de l'économie politique*, p. 271) ne fait que résumer l'analyse de Roscher (*Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, pp. 763 et 975). — M. Rambaud (*Histoire des doctrines économiques*, p. 244) montre, par la façon dont il parle de Müller, qu'il ne le connaît point.

2. *Vom Beruf*, p. 15.

3. A. Schæffle, *Das gesellschaftliche System der menschlichen Wirthschaft*. 2 vol. 3e édition. Tübingen, 1873.

4. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaft*, p. 556. 3e édition, 1881. - Dans son *Allgemeines Staatsrecht*, Bluntschli attribue à Savigny l'honneur d'avoir eu le premier la conception organique de la nation : « Es ist ein Verdienst Savigny's die Bedeutung des Volkes als eines organischen Wesens in Deutschland wieder nachdrucksam hervorgehoben zu haben » (p. 37).

5. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*. Leipzig, 1897.

6. H. Michel, *L'idée de l'Etat*. Paris, 1896.

7. Ch. Andler, *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*, p. 162. Paris, 1897.

8. L. Stein, *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*, p. 429 Stuttgart, 1897.

der Staatskunst, Auguste Comte avait dix ans. Il pourrait bien résulter d'une analyse objective de l'œuvre de Müller[1], que Comte a eu un devancier en Allemagne et qu'il n'est plus tout à fait exact de soutenir avec M. Durkheim que « la sociologie a pris naissance en France ». Peut-être même, tout compte fait, conclurait-on que la sociologie est plutôt germanique, les Allemands, à défaut du nom, ayant eu la chose...

Le premier tort de M. Durkheim, quand il introduisit en France la théorie germanique du réalisme social, est de n'avoir pas soupçonné ces attaches profondes et lointaines de la théorie dans son pays d'origine.

Avant d'être et en même temps qu'il resta un postulat de la science, le concept de la Nation et de sa réalité était, en Allemagne, une idée aimée et un sentiment vivace. L'effort des écrivains, des savants, des politiques, des diplomates, des guerriers allemands, pendant tout un siècle, a été dirigé vers cette fin : faire l'unité — économique, morale et politique — de l'Allemagne[2].

La France, par contre, n'a pas cessé de se glorifier d'avoir proclamé la charte cosmopolite des droits de l'homme. Et la philosophie individualiste, en dépit de certains assauts, a toujours réussi à y maintenir sa domination dans l'enseignement universitaire. Sans doute, sur un point, la France était en avance : elle avait réalisé depuis longtemps son unité politique. Mais tandis que les Allemands travaillaient, avec ardeur et persévérance, à devenir un peuple grand et fort, quelles étaient, en France, la vitalité du sentiment patriotique,

1. Les idées de Müller, dont nous en avons résumé quelques-unes, sont enfouies dans trois petits volumes qui n'ont jamais été réimprimés (*Die Elemente der Staatskunst*, 1809). Nous espérons bien qu'il se trouvera prochainement quelqu'un pour rendre à Müller la place qui lui revient dans l'histoire de la Science sociale, en le rattachant d'une part à Moser et à Burke et en déterminant, d'autre part, dans quelles diverses directions s'est exercée son influence.

2. H. Lichtenberger, *L'Allemagne moderne et son évolution*. Paris, 1907.

et la profondeur de l'idée nationale ? Au lendemain de la guerre de 1870, Renan comparait ainsi les deux pays : « En Prusse, l'état militaire, chez nous déprécié ou considéré comme synonyme d'oisiveté et de vie désœuvrée, était le principal titre d'honneur, une sorte de carrière savante. Chez nous, le patriotisme se rapportant aux souvenirs militaires était ridiculisé sous le nom de chauvinisme ; là-bas, tous sont ce que nous appelons des chauvins, et s'en font gloire [1]. » Y a-t-il eu un changement depuis lors ? Pour qui se contente de l'ordinaire méthode d'observation, il y a d'intéressants éléments de réponse dans l'enquête sur la guerre et le militarisme, instituée par la revue *L'Humanité nouvelle* et à laquelle M. Durkheim a collaboré [2] ; il y a aussi une ample moisson de documents dans le livre de M. Goyau sur l'*Idée de patrie* [3] ; et de récents incidents sont singulièrement suggestifs. Mais enquêtes, essais d'histoire, événements particuliers ne donnent pas d'un fait social une représentation suffisamment objective ; et le résultat de recherches conduites d'après cette méthode est sans valeur aux yeux du sociologue, qui a pour règle d'appréhender les faits « par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles [4] ». Il resterait à saisir « objectivement » les « courants » patriotiques, internationalistes, pacifistes, militaristes et à en mesurer les variations quantitatives. Ce serait pour les rédacteurs de l'*Année sociologique* le sujet d'un mémoire intéressant, qui ne serait pas dépourvu d'actualité et dont les conclusions pourraient être utiles à l' « art politique rationnel ».

En attendant, si Comte avait encore vécu, il eût reproché à son successeur d'avoir, en n'ayant pas égard au « con-

1. E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, p. 52.
2. *L'Humanité nouvelle*, n° de mai 1899. — Voir la réponse de M. Durkheim, p. 50.
3. G Goyau, *L'idée de patrie et l'humanitarisme. Essai d'histoire française, 1866-1901*. Paris, 1903.
4 Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, p. 57.

sensus », manqué d'esprit sociologique [1]. La théorie du réalisme social faisait partie d'un système vivant de représentations et de sentiments, qu'on peut appeler la mentalité ou le *Volksgeist* allemand. M. Durkheim l'a détachée du système, sans se demander si la bouture trouverait en France un sol propice et un milieu favorable. Son réalisme social est une idée déracinée.

Une autre méprise de M. Durkheim est d'avoir vidé l'idée germanique du contenu qui lui donnait un sens.

Quand Müller, Savigny, List, Roscher, Knies, Schmoller, Wagner répètent que la société est autre chose que la somme de ses membres, ils savent ce qu'ils disent et chez eux on les comprend. Ils désignent le *Volk*, ce lent produit de l'histoire, comme ils l'appellent [2] ; ils pensent à la Nation, cette communauté qui survit aux individus, réunissant les générations par l'identité de la langue, du culte, du droit, de la morale, des institutions, des intérêts, des souvenirs, des espérances ; et ils revendiquent justement, pour la tendance scientifique qu'ils représentent, le titre de « réaliste [3] ».

M. Durkheim s'est approprié leur formule, mais on ne sait jamais ce qu'il y a dedans ou derrière, quand il dit que la société est un être *sui generis*, car, jamais ni nulle part, il n'a défini ce qu'il entend par société et — nous l'avons montré [4] — sa tentative de définir le « fait social » n'a finalement abouti qu'à un échec.

Il ne vous place donc point en présence d'un objet tangible,

1. Comte, *Cours de philosophie positive*, t IV, pp. 317 et 324.

2. « Es ist erst ein langer und langsamer geschichtlicher Process, welcher das Volk als Ganzes gemacht hat » (Wagner, *Grundlegung*, § 151).

3. « Die jetzt auf unseren Universitäten vorherrscheude Richtung der Nationalökonomik ist mit Recht eine *realistische* genannt worden. Sie will die Menschen so nehmen, wie dieselben wirklich sind : einem ganz bestimmten Volke, Staate, Zeitalter angehörig u. dgl. m. » (Roscher, *Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland*, p. 1032.)

4. Voir plus haut, page 29.

en face d'une « chose » ; il agite devant vous un concept vague, une abstraction fuyante et le postulat des Allemands devient, sous sa plume, une formule cabalistique. Son réalisme social est comme une de ces plantes stérilisées, qu'il est devenu de mode de placer dans les appartements manquant d'air et de lumière.

Le sentiment de l'irréel augmente, quand on suit M. Durkheim dans sa tentative de diviser les sociétés en types ou en espèces.

On connaît son principe de classification [1]. Il postule l'existence de la horde — c'est encore un emprunt fait à M. Wundt [2] — comme ayant dû être l'agrégat social primitif. « Avec cette « notion » on a le point d'appui nécessaire pour construire l'échelle complète des types sociaux. On distinguera autant de types fondamentaux qu'il y a de manières, pour la horde, de se combiner avec elle-même en donnant naissance à des sociétés nouvelles et pour celles-ci, de se combiner entre elles » ; et on trouvera les sociétés « polysegmentaires simples », les « sociétés polysegmentaires simplement composées », les « sociétés polysegmentaires doublement composées » et ainsi de suite [3].

Certes la classification des sociétés est une entreprise d'une exceptionnelle difficulté et les essais de Spencer [4], de Grosse [5], de Hildebrand [6], de Sutherland [7], de Vierkandt [8], de Steinmetz [9], ne sont pas parfaits ; mais au moins

1. Voir plus haut, page 74.
2. Wundt, *Ethik*, t. II, p. 55. — Cf. Schæffle, *Bau und Leben*, t. II, p. 83.
3. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 102.
4. Spencer, *Principes de sociologie*.
5. E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1896
6. R. Hildebrand, *Recht und Sitte auf den verschiedenen wirtschaflichen Kulturstufen*, 1896.
7. A. Sutherland, *The origin and growth of the moral instinct*, 1898.
8. A. Vierkandt, *Naturvölker und Kulturvölker*, 1896.
9. Steinmetz, *Classification des types sociaux et catalogue des peuples* (Année sociologique, t. III, 1900).

ils ne négligent pas de parti pris les données concrètes ; ils tiennent, plus ou moins heureusement, compte de l'état de civilisation ou du développement économique des sociétés.

M. Durkheim, lui, est en pleine abstraction ; il part d'une notion imaginée et en déduit, par une opération logique, une classification purement verbale. Quel cas fait-il de son précepte : « Les phénomènes sociaux sont des choses et doivent être traités comme des choses[1] ? » Et le reproche qu'il adresse aux autres : « Au lieu d'une science de réalités, ils ne font qu'une analyse idéologique », — ne se retourne-t-il pas contre lui ? —

Enfin, M. Durkheim a été spécialement mal inspiré quand, pour répondre aux critiques dont le postulat du réalisme social fut l'objet, il s'avisa de recourir à la dialectique[2].

Son argument revient à ceci : Un composé diffère spécifiquement de ses composants ; or la société est un composé. Donc...

La majeure est prouvée à coups d'exemples : la cellule vivante est le sujet de phénomènes caractéristiques dont les particules minérales qui constituent la cellule ne peuvent rendre raison : le bronze a des qualités que n'ont pas les métaux dont il est formé ; dans l'eau on trouve des propriétés que ne possèdent pas ses éléments. Il doit en être de même de la société. Quand des hommes s'agrègent, il se fait une combinaison chimique ; l'être collectif, produit de leur union, est une réalité d'un ordre nouveau, que la psychologie individuelle devient impuissante à expliquer...

Il est plaisant que l'auteur de cette argumentation conteste aux organicistes le droit de raisonner par analogie et de conjecturer que les lois déjà vérifiées dans l'organisme biologique pourraient bien être vraies de l'organisme social.

Encore s'il y avait analogie entre la formation d'une

1. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 35.
2. Durkheim, *De la méthode objective en sociologie*.

société d'hommes et les exemples qu'il cite, on pourrait se contenter de lui signaler son inconséquence. Mais faut-il même relever qu'il n'y a point d'analogie ? Dans le cas de la cellule, du bronze, de l'eau, il y a combinaison d'éléments hétérogènes. En est-il de même de la société ? Ne sont-ce pas toujours et encore des êtres ayant même nature humaine qui font la combinaison sociale ? Et les adversaires du réalisme social, prenant leur réponse où M. Durkheim cherchait son argument, n'auraient-il pas pu répliquer : « Mais mélangez donc des gouttes d'eau tant que vous voudrez, vous verrez si vous n'aurez pas toujours de l'eau ! »[1].

Notre conclusion sera-t-elle que MM. Tarde, Andler, Fouillée et ceux qui ont répété leurs critiques, comme M. Bernès[2] et M. Jankelevitch[3], ont raison ? Faut-il,

1. Dans le *Suicide*, M. Durkheim a tâché d'établir l'existence de « courants sociaux » en raisonnant comme suit : Le nombre des suicides reste, d'une année à l'autre, à peu près constant dans une même société ; cependant les individus qui composent la société changent ; donc il doit y avoir, en dehors d'eux, dans le milieu social, un courant suicidogène d'une intensité déterminée. — En inventant ce courant pour expliquer la relative constance du taux des suicides, le sociologue positiviste fait songer aux anciens qui expliquaient le feu par le phlogistique et les effets de l'opium par sa vertu dormitive. — La statistique révèle aussi que le nombre de décès dus aux diverses maladies organiques reste relativement constant dans un même pays (*Annuaire statistique de Belgique*, t. XXXVII, p. 120. Bruxelles, 1907). Si les données de la statistique sont reconnues exactes faudra-t-il — pour expliquer que l'apoplexie, le cancer, les affections cardiaques prélèvent, bon an mal an, leur tribut à peu près égal de victimes — admettre qu'il existe, à l'état de réalités extérieures et supérieures aux individus, des forces *sui generis* d'intensité différente, qu'on appellera des « courants mortifères ? »

2. « Corps social ou âme sociale, ces concepts, si nous en parlons sérieusement, nous conduisent en pleine mythologie » (Bernès, *Individu et société*, dans la Revue philosophique, t. LII, p. 484. Paris, 1901).

3. « La société considérée en dehors et indépendamment des individus qui la composent, n'est qu'une entité métaphysique. C'est l'individu qui constitue la seule et véritable réalité sociale et c'est de lui que nous devons partir pour comprendre la vie sociale, les caractères et la nature des phénomènes sociaux » (S. Jankelevitch, *Nature et société*, p. 169, Paris, 1906).

reprenant une expression de M. Fouillée [1], être pour le « nominalisme » ou pour le « réalisme » ? dire, avec le premier, que la société est un « mot » ou, avec le second, qu'elle est un « être » ?

La question s'est trouvée, par le fait de M. Durkheim, posée dans ces termes étroits, et les adversaires du réalisme n'ont pas songé à élargir le débat. Leur polémique avec M. Durkheim fut de la dialectique purement verbale, une véritable logomachie. L'histoire consultée et certaines distinctions faites à propos eussent évité des discussions oiseuses.

La vérité est, en effet, qu'à ce mot de réalisme social correspondent des choses diverses.

C'est d'abord chez les romantiques allemands, au lendemain du désastre d'Iéna, l'expression d'un sentiment de révolte contre le cosmopolitisme importé du pays de l'oppresseur. Séduit par les rêveries d'une philosophie humanitaire, on avait, pendant un siècle, nié la Patrie. Historiens et artistes l'affirmaient à nouveau, retrouvant enfin, sous le coup du malheur public, la foi nationale que le snobisme régnant leur avait enlevée. Pour mieux aimer la Nation, qui pouvait et qui devait revivre, pour la rendre sensible aux cœurs et présente aux imaginations, ils la personnifièrent. Et ce fut la première phase du réalisme social, la phase littéraire et sentimentale.

Avec Adam Müller s'ouvrit une phase nouvelle. Il réagissait contre l'esprit et la méthode individualistes que le rationalisme du XVIIIe siècle avait mis en vogue. D'une certaine idée qu'on se faisait préalablement de la nature de l'homme, on prétendait déduire un ensemble de lois économiques et un système d'organisation politique auxquels on attribuait une valeur universelle. Müller protesta contre ce procédé géométrique, appliqué à des choses mobiles et vi-

1. A. Fouillée, *Les éléments sociologiques de la morale*, p. 159. Paris 1905.

vantes. Il avait le sentiment très profond de la réalité et répugnait aux abstractions du rationalisme uniformisant et niveleur.

En cela comme dans le reste, mais sans peut-être s'en douter, il renouait la tradition du moyen âge.

Thomas d'Aquin, le grand philosophe du XIII[e] siècle, ne concevait pas non plus la société comme une masse homogène d'êtres identiques Les éléments de l'Etat, dit-il, ce sont d'abord les familles ; ce sont ensuite les classes. On distingue habituellement la classe riche et la classe pauvre et, entre les deux, quelquefois la classe moyenne. Mais cela ne suffit pas ; il faut analyser de plus près la composition sociale et alors apparaîtront les groupes professionnels : celui des agriculteurs, des commerçants, des artisans, des gens de mer, etc. L'importance relative de ces éléments varie d'un Etat à l'autre et ce sont ces différences de substructure sociale qui déterminent les différences de superstructure politique, car il est à noter qu'il n'y a pas que trois formes de gouvernement ; dans chacune de ces formes-types il y a des variétés [1]. L'homme d'Etat ne doit donc pas se contenter d'inventer la Constitution idéalement parfaite, pas plus que le médecin ne doit rechercher la santé en général ; il doit, tenant compte des contingences, proposer l'organisation qui est appropriée à un état social déterminé et qui

1. « Causa quare politiae sunt plures est quia cujuslibet civitatis plures sunt partes differentes... Manifestum est quod primo civitas componatur ex domibus... Item in multitudine civitatis quidam sunt divites, quidam pauperes, quidam medii... Egenorum multi sunt modi : quidam enim sunt agricultores, alii vacant circa commutationes venalium rerum, alii sunt mercenarii et istorum sunt multi modi... Modi opulentorum sunt secundum diversitatem divitiarum et excessum earum » (THOMAE AQUINATIS *In octo libros politicorum expositio*, Liber IV, lectio 2). Dans la leçon suivante, il donne une analyse beaucoup plus détaillée des classes professionnelles et des fonctions sociales. Puis il termine dans la lectio 4 : « Partes materiales populi pertinentes ad rationem status popularis et partes divitum pertinentes ad rationem potentiae paucorum sunt plures ; quare sunt plures species popularis et paucorum. »

peut y être réalisée [1]. Le droit doit de même être en harmonie avec la Constitution politique ; et la législation, qui convient à une démocratie, n'est pas nécessairement bonne dans une oligarchie ; ni même dans toute autre démocratie, puisqu'il y en a de diverses espèces [2]. —

L'insuffisance éprouvée de la méthode individualiste a ramené à cette conception sociale que Thomas d'Aquin tenait d'Aristote, les fondateurs de l'école historique du droit et les maîtres de la *Volkswirtschaftslehre*.

Ils ont affirmé que la science et la politique doivent avoir égard aux données réelles : l'existence de nations diverses et l'interdépendance — le *Zusammenhang* — des phénomènes sociaux. Et pour marquer la position qu'ils prenaient à l'égard de l'individualisme atomiste, ils ont adopté la formule : « Une nation n'est pas une simple somme d'individus ; *keine blosse Summe von Individuen*, mais un tout réel : *ein reales Ganzes*. »

Pour la plupart, cette formule était le rappel bref d'un programme. C'était comme un mot de passe, le signe auquel se reconnaissaient les partisans d'une même méthode scientifique.

C'est à peine si avec les philosophes, comme Lazarus et Steinthal, le réalisme social se trouva conduit au seuil de la métaphysique.

Avec M. Durkheim il passe le seuil. Ce qui était en Allemagne l'expression imagée d'un sentiment ou l'énoncé conventionnel d'un procédé de recherche, devient chez lui un axiome métaphysique, une parole créatrice suscitant un monde nouveau peuplé de mystère : « Il ne peut y avoir de

1. « Sicut medicus non solum considerat sanitatem simpliciter, sed sanitatem quae competit isti... politicus non solum habet considerare politiam simpliciter optimam sed ex suppositione et quae cuique congruit et quae possibilis est » (*Ibid.*, l. IV, l. 1).

2. « Non est possibile easdem leges conferre statui populari et paucorum ; nec etiam eaedem leges competunt omnibus modis statui populari, similiter nec omnibus modis statui paucorum » (*Ibid.*, l. IV, l. 1. Cf. *Sum. Theol.* Ia IIæ, p. 104, art. 3, ad 2m).

sociologie s'il n'existe pas de sociétés ; or, il n'existe pas de sociétés s'il n'y a que des individus [1] ; le groupe formé par les individus associés est une réalité d'une autre sorte que chaque individu pris à part [2] ; en s'unissant, les individus forment un être psychique d'une espèce nouvelle [3] ; les faits sociaux ne diffèrent pas seulement en qualité des faits psychiques, ils ont un autre substrat [4] ; car un tout n'est pas identique à la somme de ses parties, il est quelque chose d'autre et dont les propriétés diffèrent de celles que présentent les parties dont il est composé [5] ; il faut donc qu'en pénétrant dans le monde social le sociologue ait conscience qu'il pénètre dans l'innconu, qu'il se tienne prêt à faire des découvertes qui le surprendront et le déconcerteront [6]. »

Nous avons dit plus haut combien Tarde fut déconcerté en découvrant un comtempteur avéré de la métaphysique qui pénétrait audacieusement dans les hautes régions de l'abstrait. Sa surprise s'exprima en termes pittoresques : « M. Durkheim s'appuie sur un postulat énorme pour justifier sa chimérique conception ; ce postulat, c'est que le simple rapport de plusieurs êtres peut devenir lui-même un être nouveau, souvent supérieur aux autres. Il est curieux de voir des esprits qui se piquent d'être avant tout positifs, méthodiques, qui pourchassent de partout l'ombre même du mysticisme, s'attacher à une si fantastique notion » [7]. « M. Durkheim nous rejette en pleine scolastique [8]. »

Il est dommage que M. Durkheim n'ait pas saisi l'occasion pour demander à la scolastique une leçon de métaphysique.

Il a évidemment raison de penser qu'une société de cin-

1. *Le Suicide*, préface, p. x.
2. *Ibid.*, p. 362
3. *Ibid.*, p. 350.
4. *De la méthode objective en sociologie.*
5. *Règles de la méthode*, p. 126.
6. *De la méthode objective en sociologie.*
7. G. Tarde, *La sociologie élémentaire*, p. 223.
8. G. Tarde, *La logique sociale*, p. viii.

quante hommes n'est pas la même chose que ces cinquante hommes non associés. Associés ils forment un tout et ce tout, grâce au lien social, présente une certaine unité.

La question, pour le métaphysicien, est de déterminer quelle est l'unité du composé social.

M. Durkheim, pour rendre sa pensée, a eu recours aux comparaisons, Il a parlé d' « agrégation », de « pénétration », de « fusion »[1], de « mélange », de « combinaison », de « synthèse »[2]. — Il lui a manqué le sens des nuances.

Un tas de pierres est un tout ; une maison encore ; un composé chimique également ; et aussi un corps vivant. Il y a donc plusieurs manières d'être un tout ; dans chaque cas, le rapport des parties entre elles varie. Ainsi l'unité du tas de pierres est purement accidentelle ; celle de la maison, artificielle ; celle du composé chimique de même que celle du corps vivant est naturelle.

L'unité de la société ne ressemble à aucune de celles-là.

La société n'est pas un être individuel, une réalité substantielle et indivise, comme le composé chimique ou le corps vivant.

Elle n'est pas non plus une chose distincte des associés ; elle est eux-mêmes. Il n'y a dans l'association aucun autre être quelconque, physique ou psychique, que les associés. Le tout social est un état de choses et non une chose ; un mode d'être et non un être.

Cependant la société est plus qu'une juxtaposition, un amas ou une somme ; et par là elle diffère du monceau de pierres entassées.

Elle est autre qu'une maison dont l'agencement des parties est fixe et rigide. Entre les membres d'une société il y a normalement concert de tendances, coordination d'action, coopération d'efforts, entr'aide et, en tout cas, influence mutuelle incessante.

1. *Règles de la méthode* p. 127.
2. *De la méthode objective en sociologie.*

La métaphysique, qui n'est pas une rêverie creuse, mais une expression plus haute des choses données dans la réalité, fait ces distinctions.

Elle espère de la sociologie des données que celle-ci lui fournira, sur la structrure et le fonctionnement des diverses sociétés, sur leur état normal et pathologique, données nouvelles qui permettront de mieux situer, dans la classification des êtres composés, le tout social et ses variétés.

En attendant, il y a peut-être quelque profit, même pour un sociologue positiviste, à méditer ces lignes de Thomas d'Aquin : « L'unité, formée par ce tout qu'on appelle l'Etat ou la famille, est une unité de coordination et non une unité simple. Chaque élément du tout social a son activité qui n'est pas celle de l'ensemble ; mais le tout lui-même a aussi, comme tel, une action qui lui est propre. Par là la société diffère du tout dans lequel on trouve l'unité de composition, ou de liaison, ou de continuité ; ici les parties n'agissent pas séparément de l'ensemble. Aussi n'appartient-il pas à la même science d'étudier le tout social et ses éléments, et les lois qui régissent la vie individuelle, la vie familiale et la vie politique relèvent de trois disciplines différentes [1]. »

1. « Hoc totum, quod est civilis multitudo, vel domestica familia habet solam unitatem ordinis secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere operationem, quae non est operatio totius sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicujus partium, sed totius ; puta conflictus totius exercitus et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter et ideo nulla est operatio partis quae non sit totius. In continuis enim, idem est motus totius et partis et similiter in compositis vel colligatis, operatio partis principaliter est totius ; et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis ejus. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur ; quarum prima considerat operationes unius hominis ; secunda,

L'accueil peu encourageant qu'il reçut de différents côtés en présentant à ses compatriotes sa conception sociologique n'a rien enlevé à M. Durkheim de son entrain au travail et de sa foi en l'avenir de la sociologie.

A l'université de Bordeaux d'abord, à celle de Paris ensuite, il a continué de professer la sociologie et de former des disciples.

En 1898, il créa l'*Année sociologique*. Parmi les collaborateurs de cette œuvre. quelques-uns sont devenus des partisans convaincus des idées du fondateur.

Le livre de M. Lévy-Brühl, *La science des mœurs et la morale*, a eu ensuite le don d'émouvoir des penseurs, philosophes et moralistes, qui jusque-là étaient plutôt étrangers à la sociologie.

Les polémiques soulevées par ce livre ont surtout pour objet la question du conflit entre la morale et la sociologie.

Ce conflit est-il réel ? Est-il insoluble ?

operationes multitudinis domesticae ; tertia, operationes multitudinis civilis » (THOMAE AQUINATIS *In decem libros Ethicorum expositio*, liber I, lectio 1). Il est intéressant de rapprocher de ce texte le passage suivant de Roscher : « Es wird zweierlei erfordert, um eine Zusammenfassung von Theilen zu einen realen Ganzen zu machen : die Theile müssen unter einander in Wechselwirkung stehen, und das Ganze muss als solches nachweisbare Wirkung haben. In diesem Sinne ist das Volk unstreitig eine Realität, nicht bloss die Individuen, welche dasselbe ausmachen » (*Grundlagen der Nationalökonomie*, § 12).

CHAPITRE VI

DÉLIMITATION DU CONFLIT.

Le livre de M. Lévy-Brühl, *La morale et la science des mœurs*, suggère au lecteur non averti deux conclusions :

1° Il semble que le conflit entre la morale et la sociologie date de l'avènement de la « sociologie scientifique » représentée par M. Durkheim.

2° Ce que M. Lévy-Brühl appelle la « morale théorique des philosophes » apparaît comme résumant tout l'effort de l'esprit humain depuis qu'il spécule sur les problèmes de l'éthique et du droit.

C'est la « manière » de l'auteur qui produit cette double impression.

La réalité objective, — qu'il eût fallu saisir et faire voir — ce sont deux courants de la pensée philosophique qui se heurtent à un certain moment et sur un point donné. Pour discerner les causes et mesurer l'étendue du conflit né de leur rencontre, il eût fallu non seulement analyser leur contenu, mais les situer dans leur milieu, rechercher leur origine, suivre leur direction. C'était l'occasion d'un intéressant et utile essai de sociologie génétique.

M. Lévy-Brühl s'est contenté d'un exercice de dialectique. En dehors du temps et de l'espace, dans les régions de l'Abstrait, il oppose deux conceptions antinomiques — la morale théorique et la science des mœurs — et plaide la supériorité de l'une sur l'autre. Au lieu d'écrire une page d'his-

toire, il soutient en logicien une thèse d'école et, prosélyte converti, rédige le manifeste d'un groupe.

L'auteur s'étant volontairement libéré du souci des notations exactes et des précisions scrupuleuses, l'œuvre a pris une physionomie intemporelle. La « sociologie scientifique » y donne l'impression d'une apparition soudaine. La « morale théorique » y fait l'effet d'une construction ; à tout instant l'on se demande quelle réalité historique donnée correspond à l'arrangement artificiel présenté par M. Lévy-Brühl ; au bout du livre on finit par se laisser insinuer [1] qu'on a devant soi l'œuvre de la philosophie de tous les siècles écoulés.

Or, la « morale théorique des philosophes » ne constitue point le passé tout entier.

Et le conflit de la morale et de la sociologie n'est pas non plus né d'aujourd'hui : nous assistons seulement à une reprise des hostilités.

Essayons de retrouver quelques antécédents de la lutte actuelle. Leur examen permettra peut-être de préciser les limites du conflit.

1. *Le droit naturel de J.-J. Rousseau* [2].

En 1822, Auguste Comte faisait le procès de la « politique

1. « Dans une première forme, qui se rencontre encore dans les sociétés inférieures et qui a problablement existé chez les autres, la morale d'une société est purement et simplement fonction des autres séries de phénomènes sociaux. On peut la dire spontanée. Le second stade est celui où la réflexion commence à s'appliquer à la réalité morale pour la légitimer aux yeux de la raison. De là des systèmes de morale, qui rattachent la riche complexité de la vie morale à un principe unique. Enfin nous voyons aujourd'hui s'annoncer une troisième période où la réalité sociale sera étudiée objectivement. » (P. 285 et suiv.)

2. Bibliographie : A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, 1822. — de Bonald, *Théorie du pouvoir*, 1796. — *Législation primitive*, 1802. — J. de Maistre, *Considérations sur la France*, 1796 — *Etude sur la souveraineté*, 1794-1796. — *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, 1810. — J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1753. — *Du Contrat social*, 1762.

métaphysique » et revendiquait les droits de la « physique sociale »[1].

Il avait sous les yeux les débris de dix constitutions improvisées dans un intervalle de trente ans et « toujours proclamées, l'une après l'autre, éternelles et irrévocables ».

La prétention de construire d'un seul jet toute l'économie d'un système social lui sembla une « chimère extravagante ». — D'où provenait-elle?

De l'ignorance d'abord. Ces fabricants de constitutions n'avaient pas songé à déterminer avec précision les limites dans lesquelles sont renfermées par la nature des choses les combinaisons d'ordre social. L'histoire « écrite et étudiée dans un esprit superficiel » les avait habitués à ne voir dans les grands événements que les hommes et jamais les choses qui poussent les hommes avec une force irrésistible[2]. Ils se croyaient doués d'une puissance d'action indéfinie sur les phénomènes. De là cette « prédominance de l'imagination sur l'observation »[3], premier défaut de la politique métaphysique.

Ce qui la distingue ensuite, c'est « le règne de l'absolu ». Ses partisans « envisageant l'organisation sociale d'une manière abstraite », « établissent le type éternel de l'ordre social le plus parfait, sans avoir en vue aucun état de civi-

1. A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822). Réimprimé, en appendice, dans le tome IV du *Système de politique positive*, pp. 47 à 136. Paris, 1883.

2. « En général, quand l'homme paraît exercer une grande action, ce n'est point par ses propres forces, qui sont extrêmement petites. Ce sont toujours des forces extérieures qui agissent pour lui, d'après des lois sur lesquelles il ne peut rien. Tout son pouvoir réside dans son intelligence, qui le met en état de connaître ces lois par l'observation, de prévoir leurs effets, et, par suite, de les faire concourir au but qu'il se propose, pourvu qu'il emploie ces forces d'une manière conforme à leur nature. L'action, une fois produite, l'ignorance des lois naturelles conduit le spectateur, et quelquefois l'acteur lui-même, à rapporter au pouvoir de l'homme ce qui n'est dû qu'à sa prévoyance. » (*Plan*, p. 94.)

3. *Plan*, p. 82. — Cf. *Cours de philosophie positive*, leçon 48e, t. IV, p. 293.

lisation déterminé[1] ». Ils voient, dans un système d'institutions, une sorte de « panacée universelle » applicable, avec une infaillible sécurité, à tous les maux politiques, de quelque nature qu'ils puissent être et quel que soit le degré actuel de civilisation du peuple auquel le remède est destiné. Ils jugent les régimes des différents peuples, aux diverses époques de civilisation, uniquement d'après leur plus ou moins de conformité ou d'opposition avec le type invariable de perfection qu'ils ont établi. Or il n'y a pas et il ne saurait y avoir de régime politique absolument préférable à tous les autres. Les institutions bonnes à une époque peuvent être et sont même le plus souvent mauvaises à une autre et réciproquement. Ainsi, par exemple, l'esclavage. De même, en sens inverse, la liberté.

L'absolu dans la théorie conduit nécessairement à « l'arbitraire dans la pratique », troisième défaut de la politique métaphysique. « L'espèce humaine se trouve livrée, sans aucune protection logique, à l'expérimentation désordonnée des diverses écoles politiques dont chacune cherche à faire indéfiniment prévaloir son type immuable de gouvernement [2]. »

En même temps que la méthode, Comte critique les principes de la politique métaphysique [3]. Et il conclut que les

1. *Plan*, p. 84. — Cf. *Cours de philosophie positive*, 46e leçon, t. IV, p. 189.

2. *Plan*, p. 102, et *Cours*, t. IV, 48e leçon, p. 308.

3. « Depuis trente ans, leur application à la réorganisation de la société a mis dans une parfaite évidence leur caractère anarchique. » (*Plan*, p. 56. Cf. *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1826) ; réimprimé en appendice dans le tome IV du *Système de politique positive*, pp. 176 à 215.) — « Le dogme de la liberté illimitée de conscience empêche l'établissement uniforme d'un système quelconque d'idées générales, sans lequel néanmoins il n'y a pas de société. » (*Plan*, 53.) « L'ordre social demeurera toujours nécessairement incompatible avec la liberté permanente laissée à chacun de remettre chaque jour en discussion indéfinie les bases mêmes de la société. » (*Cours*, t. IV, 46e leçon, pp. 58-59.) — « Le dogme de la souveraineté du peuple ne fait que remplacer l'arbitraire des rois par l'arbitraire des peuples, ou plutôt par celui des

savants doivent élever la politique au rang des sciences d'observation. A cette fin, il faudra : 1° abandonner la région des idéalités métaphysiques pour s'établir sur le terrain des réalités observées, par une systématique subordination de l'imagination à l'observation ; 2° renoncer aux conceptions politiques absolues et concevoir l'organisation sociale comme intimement liée avec l'état de la civilisation et déterminée par lui ; 3° considérer la marche de la civilisation comme assujettie à une loi invariable fondée sur la nature des choses [1]. —

Il est devenu habituel en ces derniers temps d'honorer Comte comme le fondateur de la Sociologie.

C'est de la gloire imméritée. Il est injuste de méconnaître que Saint-Simon l'a mis sur la voie [2]. Il est plus injuste encore

individus Il tend au démembrement général du corps politique, en conduisant à placer le pouvoir dans les classes les moins civilisées. » (*Plan*, p. 54.) — « Le dogme de l'égalité a décomposé l'ancienne classification sociale. » (*Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 179.) « Il empêche toute véritable réorganisation. Les hommes ne sont ni égaux entre eux, ni même équivalents et ne sauraient, par suite, posséder dans l'association des droits identiques. » (*Cours*, t. IV, 46e leçon, pp. 61-63.)

1. *Plan*, p. 86 et *Cours*, t. IV, 48e leçon, p. 313.

2 Saint-Simon avait déjà, en 1813, dans son *Mémoire sur la science de l'homme*, exprimé la conviction que, si l'on suivait son plan d'études, « la politique deviendrait une science d'observation et que les questions politiques seraient un jour traitées par ceux qui auraient étudié la science positive de l'homme, par la même méthode et de la même manière qu'on traite aujourd'hui celles relatives aux autres phénomènes. » (H. de Saint-Simon, *Mémoire sur la science de l'homme*. Œuvres choisies, t. II, p. 147. Bruxelles, 1859.) — Dans le *Système industriel*, publié en 1821, il y a aussi plus d'une pensée dont Comte a fait son profit. Celle-ci entre autres : « Une constitution n'est durable qu'autant qu'elle est, dans ses éléments essentiels, l'expression de l'état de la société, à l'époque où elle s'établit. On ne crée point une force politique, on l'enregistre au nombre des puissances dirigeantes, quand elle a acquis un développement civil suffisant, ou bien elle s'enregistre alors d'elle-même ; voilà tout. Cette reconnaissance, ou, si l'on veut, cette légitimation des forces prépondérantes qui existent dans une société à chacune des époques importantes de la civilisation, est ce qu'on appelle sa constitution, qui, sans cela, serait purement une rêverie métaphysique. » (de Saint-Simon, *Du Système industriel*, 1821. Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, t. XXII, p. 197. Paris, Dentu, 1869.)

de passer sous silence l'influence de Joseph de Maistre, avouée par Comte lui-même [1]. Un quart de siècle avant Comte, de Maistre a fait la critique de la politique métaphysique et posé les principes essentiels de la Sociologie contemporaine.

Dès 1796, de Maistre dénonce l'erreur initiale des théoriciens de la Révolution française : ils ont rédigé des constitutions pour « l'homme », entité imaginaire, abstraction irréelle [2].

L'humanitarisme, en ce temps-là, était à la mode. Il faudra encore dix ans et de cruels mécomptes avant que l'Allemagne ne commence, la première, à revenir de son engouement pour le cosmopolitisme [3]. Cependant de Maistre proclame que ce qu'il y a de réel au regard de la science politique, ce sont les nations. Elles naissent, dit-il, et périssent comme les individus. Elles ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont. Cette unité est surtout annoncée par la langue. Quand on parle du génie d'une nation, l'expression n'est pas aussi métaphysique qu'on le croit. Chacune a son caractère et de ces différents caractères des nations naissent les différentes

1. « Profondément imbu, de bonne heure, de l'esprit révolutionnaire, envisagé dans toute sa portée philosophique, je ne crains pas néanmoins d'avouer, avec une sincère reconnaissance, la salutaire influence que la philosophie catholique a ultérieurement exercée sur le développement normal de ma propre philosophie politique, surtout par le célèbre Traité *du Pape*, non seulement en me facilitant, dans mes travaux historiques, une saine appréciation générale du moyen âge, mais même en fixant davantage mon attention directe sur des conditions d'ordre éminemment applicables à l'état actuel, quoique conçues pour un autre état. » (A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, 46e leçon, t. IV, p. 184, note 1.)

2. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, 1796. — « La Constitution de 1795, tout comme ses aînées, est faite pour l'*homme*. Or, il n'y a point d'*homme* dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. » (Chap. VI.)

3. Voir plus haut, p. 154.

modifications du gouvernement [1]. Dès lors, une Constitution qui est faite pour toutes les nations n'est faite pour aucune [2]. Non seulement différents gouvernements peuvent être bons à divers peuples, mais au même peuple en différents temps. Chaque forme de gouvernement est la meilleure en certains cas et la pire en d'autres. Le despotisme, pour telle nation, est aussi naturel, aussi légitime que la démocratie pour telle autre [3].

A l'adresse des philosophes de la Révolution qui croient tout possible au gouvernement et tout facile à qui l'exerce, de Maistre tient ce langage : « L'homme ne crée rien : telle est sa loi, au physique comme au moral [4]. » Parce qu'il agit, il croit agir seul et s'imagine qu'il est réellement l'auteur direct de tout ce qui se fait par lui : c'est, dans un sens, la truelle qui se croit architecte [5]. Cependant « dans toutes les créations politiques ou religieuses, quels que soient leur objet et leur importance, c'est une règle générale qu'il n'y a jamais de proportion entre l'effet et la cause. L'effet est toujours immense par rapport à la cause » [6]. — Un

1. DE MAISTRE, *Étude sur la souveraineté*, 1794-1796, livre I, chap. IV. — « Nulle nation ne doit son caractère à son gouvernement, pas plus que sa langue ; au contraire, elle doit son gouvernement à son caractère, qui, à la vérité, est toujours renforcé et perfectionné dans la suite par les institutions politiques. » (*Ibid.*, livre II, chap. VII.)

2. *Considérations sur la France*, chap. VI. — « Qu'est-ce qu'une Constitution ? N'est-ce pas la solution du problème suivant ? Etant données la population, les mœurs, la religion, la situation géographique, les relations politiques, les richesses, les bonnes et les mauvaises qualités d'une certaine nation, trouver les lois qui lui conviennent ? » (*Ibid.*)

3. *Étude sur la souveraineté*, livre I, chap. IV.

4. *Considérations*, chap. VI.

5. *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, X, 1810.

6. *Étude sur la souveraineté*, livre I, chap. VIII. — De Maistre en trouvait une confirmation dans la marche de la Révolution : « La Révolution française, dit-il, mène les hommes plus que les hommes ne la mènent. Les scélérats mêmes qui paraissent conduire la Révolution, n'y entrent que comme de simples instruments Ceux qui ont établi la République l'ont fait sans le vouloir et sans savoir ce qu'ils faisaient ; ils y ont été conduits par les événements. Le torrent révolutionnaire a

siècle plus tard, nous retrouverons cette règle chez M. Wundt sous le nom de : loi de l'hétérogénie des fins [1].

En fustigeant la prétention de « faire une constitution comme un horloger fait une montre [2] », de Maistre devance de vingt ans le fondateur de l'École historique [3] et, avec une hardiesse de pensée et d'expression que Savigny n'a pas égalée, il oppose à la conception artificialiste la conception organique de la formation du droit. Nous reconnaissons, dit-il, dans la plante, une force plastique qui marche invariablement à son but, qui s'approprie ce qui lui sert, qui rejette ce qui lui nuit. Cette force est plus visible encore et plus admirable dans le règne animal. Comment pouvons-nous croire que le corps politique n'a pas aussi sa loi, son âme, sa force plastique [4] ? Comme les nations naissent, au pied de la lettre, les gouvernements naissent aussi avec elles. Tous les peuples ont le gouvernement qui leur convient, et nul n'a choisi le sien [5]. Lorsque les nations commencent à se connaître et à réfléchir sur elles-mêmes, leur gouvernement est fait depuis des siècles [6]. Jamais on n'a écrit, jamais on n'écrira *a priori* le recueil des lois fondamentales qui doivent constituer une société civile ou religieuse [7]. Les racines des constitutions politiques existent avant toute loi écrite. Une loi constitutionnelle

pris successivement différentes directions ; et les hommes les plus marquants dans la Révolution n'ont acquis l'espèce de puissance et de célébrité qui pouvait leur appartenir, qu'en suivant le cours du moment. Plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la Révolution, et plus on trouve en eux quelque chose de passif et de mécanique. » (*Considérations*, chap. I.)

1. Wundt, *Ethik*, t. I, p. 275, 3e éd. Stuttgart, 1903.
2. *Étude sur la souveraineté*, livre I, chap. VII.
3. Voir plus haut, p. 147.
4. *Étude sur la souveraineté*, livre II, chap. IV.
5. *Ibid.*, livre I, chap. VII.
6. *Ibid.*, livre II, chap. VII.
7. *Essai*, I, VII, XXVIII. — « Une constitution écrite telle que celle qui régit aujourd'hui les Français, n'est qu'un automate, qui ne possède que les formes extérieures de la vie. » (*Considérations*, chap. VII.)

n'est et ne peut être que le développement ou la sanction d'un droit préexistant et non écrit [1]. L'expérience apprend ceci : Tantôt les constitutions ont pour ainsi dire germé d'une manière insensible, par la réunion d'une foule de ces circonstances que nous nommons fortuites ; quelquefois elles ont un auteur unique qui paraît comme un phénomène, et se fait obéir. Mais ces législateurs même avec leur puissance extraordinaire ne font jamais que rassembler des éléments préexistants dans les coutumes et le caractère des peuples [2].

Aux législateurs de la contre-révolution [3] il conseille de se mettre à l'école de l'expérience : en politique comme en mécanique, les théories trompent, si l'on ne prend en considération les différentes qualités des matériaux qui forment les machines. Sortons des théories, et représentons-nous des faits [4]. Croyons au moins à l'histoire, qui est la politique expérimentale [5]. Toute question sur la nature de l'homme doit se résoudre par l'histoire [6].

Aux philosophes il recommande la recherche des lois sociales : « L'ordre moral a ses lois comme le physique et la recherche de ces lois est tout à fait digne d'occuper les méditations du véritable philosophe [7]. » Il croit tellement à l'existence de ces lois que, tandis qu'il fait le tableau des

1. *Essai*, IX.
2. *Considérations*, chap. VI. — Cf. *Etude sur la souveraineté*, livre II, chap. VII
3. « La Révolution française est surtout une prostitution impudente du raisonnement et de tous les mots faits pour exprimer des idées de justice et de vertu. » (*Considérations*, chap. IV).
4. *Considérations*, chap. IX.
5. *Ibid*, chap. X. — « L'histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne ; et comme, dans la physique, cent volumes de théories spéculatives disparaissent devant une seule expérience, de même, dans la science politique, nul système ne peut être admis s'il n'est pas le corollaire plus ou moins probable de faits bien attestés. » (*Étude sur la souveraineté*, livre II, chap. II.)
6. *Étude sur la souveraineté*, livre I, chap. II.
7. *Essai*, préface.

guerres passées, frappé de leur périodicité, il laisse échapper cette réflexion : « Si l'on avait des tables de massacres comme on a des tables météorologiques, qui sait si l'on n'en découvrirait point la loi au bout de quelques siècles d'observation [1] ? » L'existence des lois sociales n'exclut d'ailleurs pas la contingence : « Dans le monde politique et moral, comme dans le monde physique, il y a un ordre commun et il y a des exceptions à cet ordre. Communément nous voyons une suite d'effets produits par les mêmes causes ; mais à certaines époques, nous voyons des actions suspendues, des causes paralysées et des effets nouveaux [2]. »

Qu'est-ce cependant que la « politique métaphysique » contre laquelle Comte réagissait à la suite de Saint-Simon, de de Maistre et, peut-on ajouter, de de Bonald [3] ?

C'est la théorie de Jean-Jacques Rousseau. Comte la définit : « La doctrine qui est fondée en totalité sur la supposition abstraite et métaphysique d'un contrat social primitif, antérieur à tout développement des facultés humaines par la civilisation. Les moyens habituels de raisonnement qu'elle emploie sont les droits, envisagés comme naturels

1. *Considérations*, chap. III.
2. *Ibid.*, chap. I.
3. « Notre malheur est d'avoir voulu constituer la société avec de la métaphysique des hommes à imagination... Ces écrivains politiques se sont hâtés de faire des théories, avant que le temps leur eût révélé un assez grand nombre de faits et des faits assez décisifs. » (DE BONALD, *Législation primitive*, 1802. Discours préliminaire.) — « L'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière. Non seulement ce n'est pas à l'homme à constituer la société, mais c'est à la société à constituer l'homme, je veux dire à le former par l'éducation sociale. » (DE BONALD, *Théorie du pouvoir*, 1796. Préface.) — « Cette philosophie qui a fait en Europe des progrès si effrayants, en isolant l'homme par l'égoïsme, en délayant les peuples par le cosmopolitisme, détruit à la fois les vertus privées et les vertus publiques ou sociales ; car il faut, pour le bonheur de l'homme, que l'homme aime et estime son semblable autant et plus que soi-même ; et, pour la durée et l'indépendance des sociétés, qu'un peuple s'aime et s'estime plus que les autres peuples. » (DE BONALD, *Théorie du pouvoir*, partie I, livre VII, chap. VI.)

et communs à tous les hommes au même degré, qu'elle fait garantir par ce contrat[1] ». C'est Rousseau principalement qui l'a, dit-il, « coordonnée » et « résumée sous une forme systématique » ; c'est « entre ses mains qu'elle a pris sa forme définitive »[2].

Cette doctrine — les historiens en témoignent[3] — venait d'avoir sur le cours des événements une influence prodigieuse.

Dans la France de l'ancien régime, travaillée par un intense besoin de réformes, Rousseau n'avait pas tardé à supplanter Montesquieu[4]. Celui-ci, trop savant pour le grand nombre, demeura isolé ; sa célébrité n'était point une influence[5]. Rousseau flattant les instincts, exaspérant les passions, enfiévrant les imaginations, a prise sur la masse. Le démolisseur de l'ancienne monarchie trouve des complices dans les abus qu'il dénonce. L'architecte de la so-

1. *Plan*, p. 78.
2. *Ibid.*, p. 79, 85, 107.
3. « C'est le *Contrat social* qui a fait la Révolution... L'influence de Rousseau a été toute-puissante sur les actes essentiels et fondamentaux de la Révolution. » (P. Janet, *Histoire de la science politique*, 3e éd., t. II, p. 455 et suiv. Paris, 1887). — « Rousseau est en France le prophète par excellence de la Révolution. » (A. Sorel, *L'Europe et la Révolution française*, t. I, p. 104). — « Puissant, Rousseau l'a été, autant que Voltaire, et l'on peut dire que la seconde moitié du siècle lui appartient. » (H. Taine, *L'Ancien Régime*, livre IV, chap. 1.) — « Seine Schriften haben wie diejenigen keines anderen Menschen die französische Revolution vorbereitet. Rousseau ist der Philosoph der Revolution. Sie war nichts als die Ausführung seiner Lehren. » (W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 4e éd., t. I, p. 439. Leipzig, 1907.)
4. *L'Esprit des lois* était de 1748. Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* parut en 1753 ; le *Contrat social*, en 1762.
5. « Une aussi éminente intelligence, par suite même d'un avancement trop prononcé, a néanmoins exercé sur son siècle une action immédiate bien inférieure à celle d'un simple sophiste, tel que Rousseau, dont l'état intellectuel, beaucoup plus conforme à la disposition générale de ses contemporains, lui a permis de se constituer spontanément, avec tant de succès, l'organe naturel du mouvement purement révolutionnaire qui devait caractériser cette époque ». (A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 47e leçon, t. IV, p. 251.)

ciété nouvelle peut largement spéculer sur l'ignorance [1]; ses chimères séduisantes n'auront pas à subir l'épreuve d'une critique avertie par la pratique ou informée par l'histoire [2]. Ses déclamations sur les droits de l'homme sont pour plaire à des lecteurs habitués aux généralités vagues et friands d'abstractions creuses [3]. On le goûte. On s'en repaît. Le *Contrat social* est dans toutes les mains [4]. Il prépare ainsi

1. « En France, vers le milieu du XVIIIe siècle, les gens de lettres n'étaient point mêlés journellement aux affaires comme en Angleterre; jamais au contraire ils n'avaient vécu plus loin d'elles. Cependant ils ne demeuraient pas, comme la plupart de leurs pareils en Allemagne, entièrement étrangers à la politique et retirés dans le domaine de la philosophie et des belles-lettres. On les entendit tous les jours discourir sur l'origine des sociétés et sur leurs formes primitives, sur les droits primordiaux des citoyens et sur ceux de l'autorité. Dans l'éloignement presqu'infini où ils vivaient de la pratique, rien ne les avertissait des obstacles que les faits existants pouvaient apporter aux réformes même les plus désirables La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule. » (A. DE TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, chap. I.)

2. « Dans les collèges de l'Université, on n'enseigne point l'histoire; à l'école de droit on apprend un droit abstrait ou on n'apprend rien: des lois et institutions étrangères on n'a nulle connaissance; quant au mécanisme des constitutions libres ou aux conditions de la liberté effective, cela est trop compliqué. Il est bien plus commode de partir des droits de l'homme et d'en déduire les conséquences; à cela la logique de l'Ecole suffit, et la rhétorique de collège fournira les tirades. » (Taine, *L'Ancien Régime*, livre IV, chap. III.)

3. « La langue française du XVIIIe siècle est l'organe de la raison raisonnante qui ne sait pas ou ne veut pas embrasser la plénitude ou la complexité des choses réelles... Le public admet que l'homme est partout le même... Parcourez les harangues de tribune et de club, les rapports, les motifs de loi, les pamphlets : jamais de faits; rien que des abstractions, des enfilades de sentences sur la nature, la raison, le peuple, les tyrans, la liberté... » (TAINE, *L'Ancien Régime*, livre III, chap. II.) « Dans les discussions de l'Assemblée constituante, point de faits probants, ni d'arguments précis. De discours en discours, les enfilades d'abstractions creuses se prolongent, vaines disputes de mots, fatras métaphysique, bavardage assommant. » (ID., *L'Anarchie*, livre II, chap. I). « Dans les débats de la Législative et de la Convention, le verbiage creux et l'emphase ronflante noient toute vérité sous leur monotonie et sous leur enflure. » (ID., *La Conquête jacobine*, livre I, chap. I.)

4. « Dans les classes moyennes et inférieures, écrit en 1799 Mallet Dupan, Rousseau a eu cent fois plus de lecteurs que Voltaire. C'est lui seul qui a inoculé chez les Français la doctrine de la souveraineté du

la Révolution, en attendant qu'il la dirige. Un groupe essaie bien encore, à l'Assemblée constituante, de faire prévaloir les réformes de Montesquieu, mais la majorité est gagnée aux idées de Rousseau [1]. Le *Contrat social* inspire la Déclaration des droits de l'homme et fait dans les assemblées publiques les frais des harangues [2]. Telle de se maximes, reprise comme un principe de droit naturel, ess bientôt traduite en vingt décrets. — Par exemple, il avait écrit : « Il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat [3]. » Et voici que la Constituante supprime les anciennes provinces, les anciens états provinciaux, les anciennes administrations municipales, les parlements, les jurandes et les maîtrises. Après, l'Assemblée législative abolit toutes les congrégations, confréries, associations d'hommes ou de femmes, laïques ou ecclésiastiques, toutes les fondations de piété, de charité, d'éducation, de conversion, séminaires, collèges, missions. La Convention dissout enfin toutes les sociétés littéraires, toutes les académies scientifiques ou littéraires Il restait la famille. On la disloque tant qu'on peut. On assimile le mariage aux contrats ordinaires et, par le divorce, on rend l'association conjugale fragile et précaire ; on entame l'autorité maritale en ôtant au mari l'administration des biens ; on diminue la puissance paternelle en chargeant l'Etat de diriger l'éducation des enfants, en prescrivant le partage égal et forcé des biens ; on efface

peuple et de ses conséquences les plus extrêmes. » (Cité par Taine, *L'Ancien Régime*, livre IV, chap. III.)

1. Les « Monarchiens » ou « Impartiaux » étaient partisans du veto absolu du roi et du système des deux Chambres. Mais la Constituante ne voulut pas de seconde Chambre même accessible aux roturiers, et c'est à peine si l'on concéda au monarque un veto suspensif.

2. « Lisez les discours de l'Assemblée constituante ; vous en trouverez une foule où les pensées, les paroles, les formules de J.-J. Rousseau abondent à chaque pas. Beaucoup d'entre eux ne sont que des chapitres détachés du *Contrat social*. » (Janet, *Histoire de la science politique*, t. II, p. 455.) Cf. Taine, *La Conquête jacobine*, livre II, chap. II, et *Le Gouvernement révolutionnaire*, livre I, chap. I.

3. *Contrat social*, livre II, chap. III.

enfin la bâtardise, en conférant aux enfants de l'amour libre les mêmes droits qu'aux enfants légitimes. Castes, églises, corporations, provinces, communes, famille, tout est rasé ; il n'y a plus en France que des individus dispersés, impuissants, éphémères, en face du corps unique, permanent et colossal qui a dévoré tous les autres, l'Etat. — En vertu d'autres principes du *Contrat social*, l'Etat s'arrogea des droits illimités sur les personnes et sur les choses. Il confisqua les biens du clergé, des émigrés, des guillotinés, des déportés, des suspects, des hôpitaux et autres établissements de bienfaisance, des fabriques, des fondations, des instituts d'éducation, des sociétés littéraires ou scientifiques ; il décréta la levée en masse ; il soumit les enfants à l'éducation civique ; il imposa de force sa religion et son culte [1].

Or, comment était charpentée cette théorie de Rousseau dont l'action fut si formidable ?

Elle se présentait comme un système de droit naturel, comme le plan de ce qui devait être par opposition à ce qui était, comme l'esquisse d'une société parfaite, ébauchée par la raison d'après un idéal absolu.

Pure conception *a priori*, en dit-on d'habitude [2]. Il faut s'entendre. Le rêve de Rousseau répondait à des désirs qui se faisaient jour, à des besoins qui réclamaient satisfaction. Rousseau fut un interprète. Mais en se faisant l'organe du peuple, il magnifie et généralise [3] ; il transforme des passions, bonnes ou mauvaises, en principes de droit qu'il proclame sacrés, éternels, immuables. Et ainsi, au lieu de

1. TAINE, *L'Anarchie*, livre II, chap. II et III. — *Le Gouvernement révolutionnaire*, livre II, chap. I.

2. « Les partisans les plus conséquents de la politique métaphysique, tels que Rousseau, ont été conduits jusqu'à regarder l'état social comme une dégénération d'un état de nature composé par leur imagination. » (COMTE, *Plan*, p. 102.)

3. « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. » (ROUSSEAU, *Contrat social*, livre II, chap. XI.)

recettes spécifiques, il fournit une panacée; au lieu de remèdes précis à des maux déterminés, il livre d'un coup le secret du bonheur social intégral ; au lieu de réformes successives, il provoque une révolution.

Un caractère par contre indéniable de sa méthode, c'est le recours outrancier à l'abstraction. Voici l'exorde du *Discours sur l'inégalité :* « Commençons par écarter tous les faits. Ce qu'aurait pu devenir le genre humain s'il fût resté abandonné à lui-même, voilà ce que je me propose d'examiner. Mon sujet intéressant l'homme en général, je tâcherai de prendre un langage qui convienne à toutes les nations ; ou plutôt, oubliant les temps et les lieux, je me supposerai ayant le genre humain pour auditeur. Oh ! homme, de quelque contrée que tu sois, voici ton histoire, telle que j'ai cru la lire dans la nature, qui ne ment jamais. » Les hommes qui concluront plus tard le *Contrat social*, ne sont non plus d'aucun siècle et d'aucun pays. Ils sont absolument semblables entre eux, tous indépendants, tous égaux, sans passé, sans parents, sans engagements, sans tradition ; unités mathématiques, toutes séparables, toutes équivalentes ; fantômes philosophiques, vides et sans substance.

Un autre trait distinctif de sa méthode, c'est l'emploi exclusif et excessif du procédé géométrique ou de la logique déductive. Quand il s'est emparé d'une revendication et qu'il en a fait un idéal de justice, il bouscule tout sur son chemin, se ruant avec frénésie aux conséquences extrêmes de son principe. Ainsi, autour de lui, on murmure contre certains privilèges injustifiés. Il se fait l'écho de ces doléances et rédige aussitôt tout un Code insurrectionnel. « L'inégalité est à peine sensible dans l'état de la nature » ; celle « qui règne parmi tous les peuples policés » est « contraire au droit naturel ». Voilà le principe. Voici les applications. Donc à bas la propriété, avec laquelle « l'égalité disparut » ; « les fruits sont à tous, la terre n'est à personne » ; il eût fallu aux riches « un consentement exprès et unanime du genre humain pour s'approprier sur la

subsistance commune tout ce qui allait au delà de la leur » ; leurs « usurpations ne sont établies que sur un droit précaire et abusif » ; « le droit naturel leur est contraire », « puisqu'il est manifestement contre la loi de nature qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire ». A bas les lois « qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère ». A bas le gouvernement « puisqu'il est manifestement contre la loi de la nature, qu'un enfant commande à un vieillard, qu'un imbécile conduise un homme sage ». A bas la société et ses institutions ; « l'homme est naturellemt bon » ; il est devenu « méchant » en devenant « sociable » ; la société l'a « dépravé » ; elle « porte nécessairement les hommes à s'entre-haïr » [1]. — Même procédé s'il s'agit d'appliquer le dogme de la liberté. Le principe est d'abord énoncé : « Tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu. » (*Contrat social*, l. IV, ch. II.) Donc, pour commencer, « l'association civile » ne peut être qu'un « acte volontaire » (IV, II). Il faudra ensuite que « chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (I, VI). A cette fin, « le peuple, soumis aux lois, en doit être l'auteur » (II, VI). S'il est nécessaire en pratique de recourir à un « législateur » (II, VI), il doit être bien entendu que « celui qui rédige les lois n'a ou ne doit avoir aucun droit législatif, parce qu'il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers, et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une

1. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

volonté particulière est conforme à la volonté générale qu'après l'avoir soumise aux suffrages libres du peuple » (II, vii). Au surplus, « il n'y a ni ne peut y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social » (I, vii). Quant au « gouvernement », « l'acte par lequel un peuple se soumet à des chefs (magistrats ou rois) n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier et reprendre quand il lui plaît » (III, i). Aussi « à l'instant que le peuple est légitimement assemblé en corps souverain, toute juridiction du gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue » (III, xiv).

Dans l'un et l'autre cas, à propos du principe de liberté comme du principe d'égalité, Rousseau prend pour point de départ un certain concept de l'homme. Et ce qu'il en exprime, ce ne sont point des maximes pour la conduite personnelle. C'est un code, — anarchiste et communiste si l'on veut, — mais dont les articles prétendent être des règles pour la vie sociale. On pourrait de ce chef qualifier sa méthode d' « individualiste » [1]. Ce serait toutefois la caractériser incomplètement. Car, à côté des théories politiques déduites de la seule idée de l'individu et de ses droits, il en est d'autres, dans le *Contrat social*, qui découlent manifestement d'une source différente. « Les clauses du Contrat social se réduisent, dit Rousseau, à l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (I, vi). Et, plus loin, précisant ce qu'implique cette « aliénation », il déclare que « le pacte social donne au corps politique un pouvoir absolu sur tous ses membres » (II, iv). Par conséquent, « l'Etat, à l'égard de ses membres, est maître de tous leurs biens » (I, viii) ; « la vie même du

1. Si on veut définir d'un mot non sa méthode mais le contenu de sa doctrine, on peut appeler aussi « individualiste » son système social en tant que, hostile au droit d'association, il ne conçoit l'État que comme une collection d'individus.

citoyen est un don conditionnel de l'Etat » (II, v) [1] ; enfin « il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles ; il peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas ; que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort » (IV, viii). — Rien de tout cela n'est impliqué dans l'idée de l'homme. Cette déclaration des droits de l'Etat a pour principe une pensée de derrière la tête, une conception, non avouée, de la société. Rousseau ne comprend pas l'Etat sans un pouvoir très fort, maître absolu des biens, des vies et des consciences, et tellement jaloux de son omnipotence qu'il condamne les citoyens à la faiblesse de l'isolement en leur interdisant de se grouper : « Il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat » (II, iii). — On découvre ainsi en Rousseau un libertaire déclaré et un despote déguisé ; le premier exagère les droits des gouvernés jusqu'à supprimer ceux des gouvernants ; le second exagère les droits des gouvernants jusqu'à supprimer tous ceux des gouvernés. Quand le désaccord éclate entre les deux, Rousseau leur raconte quelqu'impudente ineptie. Aux gouvernants mécontents de leur situation précaire, il répond que « le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté » (II, i). Au citoyen qui appréhende les exigences excessives de l'Etat, il assure que « le souverain ne peut pas même vouloir charger les sujets d'aucune chaîne inutile, car, sous la loi de la raison, rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature » (II, iv). L'homme libre, qui proteste contre la tyrannie de la majorité, s'entend dire que « le citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui ; quand l'avis contraire au sien l'emporte, cela ne prouve autre chose sinon qu'il s'était

1. « Quand le prince a dit au citoyen : « Il est expédient à l'Etat que tu meures », il doit mourir, puisque ce n'est qu'à cette condition qu'il a vécu en sûreté jusqu'alors, et que sa vie n'est plus seulement un bienfait de la nature, mais un don conditionnel de l'Etat » (*Contrat social*, II, 5).

trompé » (IV, II). Le contraindre à obéir, c'est « le forcer d'être libre » (I, VII).

Le libertaire farouche et le despote cauteleux qui voisinent en Rousseau ont enfin un trait commun. Ce sont des ignorants, inconscients de leur ignorance et par conséquent présomptueux. De l'homme, Rousseau ne connaît presque rien ; de la société, moins encore. Il proclame l'homme bon et raisonnable et prend ses passions du moment pour des droits naturels. Des unités humaines toutes pareilles, égales, indépendantes et qui pour la première fois contractent ensemble, voilà sa notion de la société. D'un trait de plume il supprime des groupes anciens et persistants que la géographie, l'histoire, la communauté d'occupation et d'intérêt avaient formés. Ces institutions séculaires sont peut-être des produits spontanés de l'existence en commun et répondent vraisemblablement à des besoins permanents. Qu'importe ? Elles se trouvent en travers de ses déductions de géométrie politique : elles sauteront. L'idée d'une vie collective ayant ses exigences propres et des organes dont la fonction détermine la structure, semble lui être inconnue. A le voir à l'œuvre, on dirait que la société n'existe pas et qu'il est chargé de la constituer. Bien plus, cet architecte social, en construisant son édifice ou en montant sa machine, ne calcule même point la résistance des matériaux. Il impose son moule à la matière humaine, docile et complaisante, sans songer à étudier d'avance dans la réalité cette matière multiple, ondoyante et complexe. C'est le triomphe de l'artificialisme.

Ce système, de structure si fragile, était en ce temps-là l'expression la plus récente et la plus fameuse du droit naturel.

A une époque calme, il aurait pu avoir la vogue éphémère d'une fantaisie d'hystérique.

Mais il eut la fortune rare de choir dans le courant révolutionnaire et d'en précipiter l'allure. Il déchaîna l'insurrection et justifia la dictature, produisit le despotisme après l'anarchie, légitima l'usurpation, la tyrannie, le vol et l'assassinat.

C'est plus qu'il n'en fallait pour provoquer une réaction. Celle-ci fut dirigée contre la méthode aussi bien que contre les principes. Dans cet assaut qu'ils livrèrent au droit naturel, de Maistre, de Bonald, Saint-Simon et Comte sont les devanciers des sociologues qui, de nos jours, s'en prennent à la « morale théorique des philosophes ».

2. *La morale éclectique* [1].

Auguste Comte croyait, dès 1825, à l'avènement prochain de la sociologie [2]. Le « dégoût profond qui se manifeste généralement pour la politique métaphysique depuis l'expérience de la Révolution française » lui semble un premier symptôme favorable. Il en trouve un autre dans les tendances nouvelles qui, depuis Montesquieu, se traduisent en certains écrits de Condorcet, de Kant, de Herder, de de Maistre et dans la naissance en Allemagne de l'Ecole historique du Droit.

Il estime, au surplus, que l'adoption de la philosophie positive est une nécessité urgente. Car une société ne peut se passer d'ordre. Si l'ordre ne vient du dedans, c'est-à-dire d'une doctrine morale acceptée, il viendra nécessairement du dehors, c'est-à-dire de la contrainte imposée : les libéraux impénitents seront un jour acculés au despotisme [3]. Or la

1. Bibliographie : E. Caro, *Problèmes de morale sociale*, 2e éd., 1887. — V. Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, professé à la Faculté des lettres en 1819 et 1820. Première Partie : Ecole sensualiste, publiée par E. Vacherot, 1841. — Ph. Damiron, *Morale*. Paris, 1834. — P. Janet, *La Morale*, 5e éd. Paris, 1898. — Th. Jouffroy, *Cours de Droit naturel*, 2 vol., 5e éd. Paris, 1876. — *Mélanges philosophiques*, 3e éd. Paris, 1860 — J. Simon, *Le Devoir*, 6e éd. Paris, 1860. — *La Liberté*, 2 vol., 2e éd. Paris, 1859.

2. A. Comte, *Considérations philosophiques sur les sciences et les savants*, 1825. — *Considérations sur le pouvoir spirituel*, 1826. — Ces deux opuscules ont été publiés en appendice dans le tome IV du *Système de politique positive*, p. 137 et 176. Paris, 1854.

3. « Le seul moyen de n'être pas gouverné, c'est de se gouverner soi-même. Moins le gouvernement moral a d'énergie dans une société, plus il est indispensable que le gouvernement matériel acquière d'intensité,

société est, depuis la Révolution surtout, en pleine « anarchie intellectuelle » [1]. Comment rétablir l'indispensable unité morale? Par un retour à la philosophie religieuse ? Elle faisait partie d'un état social qui a disparu sans retour. La philosophie positive est seule capable de déterminer un assentiment universel de la part d'intelligences devenues aussi rebelles au pouvoir des abstractions qu'à l'autorité des oracles et qui ne veulent plus céder qu'à la force des faits [2]. Le positivisme donc assumera désormais la fonction jadis dévolue à l'Eglise catholique, il créera un nouveau pouvoir spirituel, et celui-ci gouvernera l'opinion en établissant et en maintenant les principes qui doivent présider aux divers rapports sociaux ; son attribution principale sera la direction suprême de l'éducation [3].

Ces prévisions de Comte sur l'avenir de la Sociologie furent démenties par l'événement. Car ce qui triompha, après la Révolution de 1830, ce n'est point le positivisme ; c'est le Cousinisme [4], appelé tantôt éclectisme, tantôt spiritualisme, souvent aussi déisme ou encore rationalisme.

pour empêcher l'entière décomposition du corps social... Ceux qui prennent la cause de la liberté, dominés par le désir d'éviter la théocratie, suivent une route qui conduirait inévitablement, pour ne pas tomber dans une anarchie complète, au despotisme le plus dégradant, celui de la force dépourvue de toute autorité morale. » (*Pouvoir spirituel*, p. 189.)

1. « La société est, sous le rapport moral, dans une véritable et profonde anarchie. Cette anarchie tient à l'absence de tout système prépondérant, capable de réunir tous les esprits en une seule communion d'idées. Or ramener le système intellectuel à l'unité ne peut se faire que de deux manières : ou bien en rendant à la philosophie théologique toute l'influence qu'elle a perdue ; ou bien en complétant la philosophie positive de façon à la rendre capable de remplacer définitivement la théologie. C'est à ces termes simples que se réduit aujourd'hui la grande question sociale. » (*Sciences et Savants*, p. 159.)

2. *Sciences et Savants*, p. 156.

3. *Pouvoir spirituel*, p. 193.

4. Victor Cousin avait enseigné la philosophie en Sorbonne, de 1815 à 1820 ; puis de 1828 à 1830. (Voir Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Paris, 1885.) Ses sympathies pour les idées libérales lui valurent d'être appelé aux honneurs après la révolution de juillet (Voir Thureau-

Sur une question importante, l'éclectisme était d'accord avec Comte. Celui-ci avait écrit : « La décadence de la philosophie théologique et du pouvoir spirituel correspondant a laissé la société sans aucune discipline morale ; l'établissement d'un nouveau gouvernement moral est impérieusement réclamé par l'état présent des nations civilisées [1]. » — Les éclectiques en convenaient : « S'il est un point sur lequel nous sympathisions avec eux, — disait Damiron à l'adresse de Comte et des Saint-Simoniens, — c'est celui de la nécessité d'une réorganisation morale ; la

Dangin, *Le parti libéral sous la Restauration*, 2e éd., 1888, p. 220 et suiv.). Un de ses lieutenants a complaisamment énuméré ses titres et fonctions : « membre du Conseil royal de l'Université de 1830 à 1848, sauf deux années après son ministère ; chargé de la surveillance, puis de la direction de l'école normale, de 1834 à 1840 ; président du Bureau de l'agrégation de philosophie jusqu'à la même date ; professeur à la Sorbonne, assistant aux thèses de doctorat ; membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dès 1832, à partir de la création, donnant les sujets de prix et jugeant les concours. » (E. Bersot, *Victor Cousin et la philosophie de notre temps*, dans *Compte rendu des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*. Paris, 1880, t. cxiii, p. 261.) Il fit rédiger par le Conseil de l'Université un programme de l'enseignement de la philosophie. Ce programme, promulgué en 1832, dura sans aucun changement important jusqu'en 1852 (Voir ce programme dans *La défense de l'Université et de la philosophie*, par V. Cousin, 1845, p. 359 ; et les commentaires de Paul Janet dans *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 317 et suiv.) Pendant toute cette période « Cousin règne sur les maîtres qui sont sous sa main, à sa merci, dans toutes les phases de leur carrière, comme élèves de l'Ecole normale, candidats à l'agrégation, professeurs, aspirants aux distinctions académiques. Les ministres passent, Cousin reste, exerçant ce gouvernement doctrinal, cette dictature spirituelle dont on eût cherché vainement l'analogue sous un autre régime. » (Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, Paris, 1889, t. V, p. 470 ; cf. *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*, 1880, p. 148 ss.) « M. Cousin — écrivait, en 1839, Pierre Leroux, — est en ce moment le pouvoir éducateur de la France. Il exerce un empire officiel, sans limite et sans contrôle, sur l'enseignement de la philosophie, et par là sur toute l'éducation publique. Quel professeur n'est pas sous sa tutelle, sous sa loi, sous son gouvernement ? Il use et abuse de son autorité. Il propage à son aise l'éclectisme par la voie du *compelle intrare*. Sa tyrannie philosophique est exorbitante. » (Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*, 1839, p. 88.)

1. *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 184.

société a besoin d'une doctrine nouvelle ou renouvelée, d'une philosophie ou d'une religion, qui, remplaçant dans les consciences une foi qui n'y fait plus rien, et substituant ses principes aux dogmes éteints qui y sommeillent, apporte aux âmes une moralité dont elles ne sauraient se passer longtemps »[1].

Mais tandis que le positivisme devait encore élaborer sa doctrine religieuse et morale, Victor Cousin en tenait une toute prête : c'est *la profession de foi du vicaire savoyard*[2], appropriée à l'esprit et aux préoccupations de la bourgeoisie de 1830.

« C'est moi, — déclare Cousin dans un débat solennel à la Chambre des Pairs[3], — c'est moi qui ai rédigé le programme des matières qui doivent être enseignées, avec des solutions discrètement indiquées. » Et les solutions dont il faut « pénétrer les intelligences et surtout les âmes », ce sont « ces grandes vérités naturelles qui appartiennent au sens commun, qui composent le patrimoine de la raison humaine ; sans lesquelles il ne peut y avoir de véritable morale ni publique ni privée ; sans lesquelles l'homme n'est pas un homme et la société n'est qu'un chaos : la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, la loi du devoir, la distinction de la vertu et du vice, du mérite et du démérite, la divine providence, et ses promesses immortelles inscrites dans nos besoins les plus intimes, dans sa justice et dans sa bonté. Voilà l'enseignement philosophique de l'Université. »

Bref l'Etat, s'investissant de la direction suprême de l'éducation publique, doit avoir une doctrine, car il est intéressé à former des esprits solides et des âmes pénétrées

1. Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XIXe siècle*, 3e éd., Paris, 1834, t. I, p. 78.

2. Formulée par J.-J. Rousseau dans *Emile*, livre IV.

3. Discours prononcé à la Chambre des Pairs (séance du 21 avril 1844) et publié dans V. Cousin, *Défense de l'Université et de la philosophie*, Paris, 1845, p. 61 et suiv.

de maximes vertueuses. Mais l'Etat étant « laïque », la philosophie, enseignée en son nom par l'Université, doit l'être aussi ; l'enseignement ne peut donc reposer sur les dogmes particuliers d'aucune religion ; les professeurs « le renfermeront dans le domaine des grandes vérités naturelles communes à tous les cultes »[1].

Philosophie d'Etat de par sa fonction sociale, qu'était l'éclectisme en lui-même ?

Avant tout, une psychologie. La psychologie, soutiennent ses fondateurs, est la condition et comme le vestibule de la philosophie [2] ; elle n'est assurément pas toute la philosophie, mais elle en est le fondement [3]. L'objet de la psychologie, c'est le Moi ; elle est la science du seul « principe intelligent » ; le corps ou l' « animal » est étudié par la physiologie [4]. La méthode de la psychologie est l'observation et l'induction ; le champ de l'observation c'est la conscience. La méthode psychologique consiste à s'isoler de tout autre monde que celui de la conscience pour s'établir et s'orienter dans celui-là [5]. Comme le but dans la science des faits internes est de connaître *l'*homme et non pas *les* hommes, et que l'homme est tout entier dans chaque individu de l'espèce, dans quelque position sociale que se trouve l'observateur, il porte toujours en lui-même tout l'objet de ses études, tout le sujet de ses expériences [6].

A cette psychologie les éclectiques rattachent leur philosophie morale.

La morale, enseigne Damiron, n'est qu'une conclusion

1. V. Cousin, *Défense de l'Université*, p. 68, 71, 93, 140, 148, 151.
2. V. Cousin, *Fragments philosophiques*. Préface de la 1re édit., 1826.
3. *Id., ibid.* Préface de la 2e édition, 1833.
4. Th. Jouffroy, *De la science psychologique*, publié en 1823 dans l'*Encyclopédie moderne* ; réimprimé dans les *Mélanges philosophiques*, 3e édition, Paris, 1860, p 189.
5. Cousin, *Fragments*, préface de 1826.
6. Th. Jouffroy. Préface à la traduction des *Esquisses de philosophie morale*, par Dugald Stewart. Paris, 1826, p. XLII.

de la psychologie ; ses règles pratiques sont de tout point une déduction des principes que la science de l'âme établit ; qu'elles regardent la vie intime, la vie physique, la vie sociale ou religieuse, elles ne sont que les conséquences de la manière dont onc onsidère l'homme en lui-même dans ses relations avec le monde, la société et la Divinité. La psychologie se trouve ainsi à la tête de toutes les sciences morales [1].

La méthode de la morale est la déduction. Nul ne l'a plus formellement préconisée que Jouffroy. Pour lui « le problème politique est un corollaire du problème social qui est lui-même un corollaire du problème moral ». Car pour savoir quel est le meilleur gouvernement possible, il faut connaître la fin de la société, le meilleur gouvernement étant celui qui conduit le mieux la société à sa fin. Mais comment savoir la fin de la société si on ne sait la fin de l'homme ? « La société n'est qu'une collection et la fin d'une collection ne peut avoir sa raison que dans celle des éléments qui la composent. » — S'agit-il de déterminer les droits et les devoirs respectifs des individus en société, c'est-à-dire de résoudre le problème du droit naturel, on ne le peut à moins de connaître la fin de l'homme. S'agit-il de régler les droits et les devoirs des sociétés entre elles (problème du droit des gens), il faut d'abord connaître la fin de la société, laquelle dépend de la fin de l'homme. Tout se déduit donc d'une première donnée. Les droits et les devoirs des individus, la fin de la société, la meilleure organisation du pouvoir politique, les règles qui doivent présider aux relations des peuples, tout cela implique, tout cela présuppose la connaissance de la destinée de l'homme. Pour connaître la destinée de l'homme, ajoute Jouffroy, la seule méthode prompte et sûre

1. Ph. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIX[e] siècle*, 3[e] éd. Paris, 1834 ; t. II, p. 254 et 265. — Cf. Damiron, *Morale*. Paris, 1834, Préface, p. x, et Damiron, *Psychologie*, 2[e] éd. Paris, 1837 ; t. I, Préface, p. xxxv.

est de la demander à une analyse exacte des principes constitutifs de sa nature. Cette nature est une chose observable. Pour la déterminer, « il suffit d'ouvrir les yeux de la conscience et de regarder » [1].

Jouffroy et Damiron ne faisaient qu'ériger en règle la pratique suivie par leur maître. Cousin avait, en effet, dans son enseignement public de 1819 et 1820, développé une théorie des devoirs et des droits. Et voici son procédé.

Il commence par rechercher un principe scientifique qui puisse servir de base à la morale et il le demande à la conscience et à la raison : la conscience atteste que le *moi* est une force libre ; la raison, s'emparant de ce fait, proclame que la liberté est quelque chose de noble et de saint et elle dit à l'homme : « Etre libre, reste libre ! » « Notre principe est trouvé, dit Cousin : nous n'avons plus qu'à le presser pour en faire sortir de nombreuses et importantes conséquences. » Et effectivement il le presse tant et si bien qu'il en exprime 1° les devoirs individuels : tempérance, empire sur soi, force et pureté de l'âme ; 2° les droits de l'homme : *a*) le respect dû à la philosophie, à la religion, aux arts, à l'industrie, au commerce ; *b*) le principe de la liberté individuelle ; *c*) le droit de propriété ; *d*) les droits de donation et de transmission héréditaires ; 3° et pour finir, le gouvernement constitutionnel consacrant la souveraineté de la raison [2].

L'éclectisme réintroduit ainsi le droit naturel qui s'était, en société de J.-J. Rousseau, acquis une réputation si fâcheuse. Il a toujours la même physionomie individua-

1. Th. Jouffroy, *Du problème de la destinée humaine* (Premières leçons du cours de morale professé à la Faculté des lettres de 1830 à 1831, publiées dans les *Mélanges philosophiques*, pp. 298 et suiv.).

2. Victor Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, professé à la Faculté des lettres en 1819 et 1820. Première partie (Ecole sensualiste) publiée par E. Vacherot, 1841.

liste, le même caractère abstrait, la même structure géométrique. Mais Cousin en a fait la toilette. Ce n'est plus un sans-culotte, insurgé contre la société, les lois et les institutions. C'est un bourgeois renté, aimant l'esprit de la Révolution, mais ennemi de l'esprit révolutionnaire, satisfait du régime établi et soucieux de le maintenir. Au siècle précédent, philosophie de l'anarchie et théorie de l'émeute, le droit naturel fut un puissant engin destructeur. Au XIXe siècle, principe tutélaire des conservateurs libéraux, il sera invoqué chaque fois qu'un novateur secouera une base de l'ordre social, — surtout si, comme la propriété, par exemple, elle doit soutenir l'ordre matériel. —

Quelles furent les destinées de ce système philosophique et de cette doctrine religieuse et morale arrangés par Cousin à l'usage de l'Etat laïque ?

Le recul des événements est dès maintenant suffisant pour discerner trois grands assauts que l'éclectisme eut à soutenir. Des croyants d'abord, des savants et des philosophes ensuite, des sociologues enfin se dressèrent contre lui, contestant successivement sa valeur religieuse et morale, sa valeur scientifique et philosophique, sa valeur politique et sociale. La sociologie contemporaine lui conteste à peu près tout ; car elle réunit, pour l'en accabler, la plupart des griefs passés et présents.

Au surplus, l'histoire de l'éclectisme n'est pas encore écrite ; et il est plus facile d'en narrer les origines que de préciser quand et comment il finit. Plusieurs se sont, à des moments différents, vantés de l'avoir enterré. Chaque fois, le lendemain des obsèques, on le retrouvait installé dans les chaires de l'Université, guéri ou convalescent. C'est que les défaites doctrinales les plus meurtrières ne l'ont pas empêché de subsister, en qualité de système officiellement enseigné, comme un rouage de la puissante machine administrative. — Mais voyons-le aux prises avec ses différents adversaires.

I. — Pendant dix ans, le régiment [1] de Cousin manœuvra sans se heurter à une opposition organisée.

Il y eut bien, au cours de Jouffroy, par exemple, en 1832, quelques escarmouches. Jouffroy attaquait la révélation, en contestait la possibilité, dénonçait le catholicisme comme répudiant la science et la liberté. Des étudiants catholiques, froissés dans leurs sentiments religieux, lui écrivirent coup sur coup ; et d'assez mauvaise grâce il se rétracta ou fournit des explications embarrassées [2].

Il y eut même, à l'initiative de Frédéric Ozanam, deux démarches collectives d'étudiants catholiques chez l'archevêque de Paris, en 1833 et en 1834, pour obtenir l'organisation de conférences « destinées à détruire les mauvais effets du cours de Jouffroy et d'autres professeurs rationalistes » [3]. « Nos études, déclarent-ils, sont sèches pour le cœur et stériles pour l'intelligence. Plus que jamais nous sentons la nécessité d'un enseignement chrétien. Nous ne trouvons pas l'aliment que nous cherchions, dans de vains systèmes que chaque jour voit changer et que la raison abandonnée à elle-même élève et détruit. La religion seule peut combler ce vide ; elle seule peut donner à l'homme la virilité d'âme nécessaire pour accomplir sa mission. »

1. Le mot est de Cousin. « Dans le conseil d'hier il a été arrêté que vous seriez nommé à la chaire de droit commercial. J'aurais bien mieux aimé vous voir dans mon régiment. » (Lettre de Cousin à Ozanam, 6 juillet 1839 ; dans *Lettres* de Frédéric Ozanam, t. I, p. 360.)

2. Frédéric Ozanam, qui suivait, en 1832, le cours de philosophie de Jouffroy, a été témoin de ces incidents et les raconte dans ses lettres. (Voir notamment une lettre du 25 mars 1832 à E. Falconnet, dans *Lettres* de Fr. Ozanam, t. I, p. 55.) « Il est triste, écrit Ozanam, de voir Jouffroy s'escrimant à résoudre par les seules forces de la raison le problème des destinées humaines. Chaque jour des contradictions lui échappent. Hier il confessait que la science, loin de combler les besoins intellectuels de l'homme, le conduit au désespoir. »

3. Une première pétition, couverte de cent signatures et remise en janvier 1833, resta sans effet. Ozanam en rédigea une nouvelle, au commencement de 1834, et deux cents camarades la signèrent avec lui. (*Lettres* d'Ozanam, t. I, pp. 59 et 98.)

En conclusion ils demandaient des conférences « où l'on eût développé le christianisme dans son harmonie avec les aptitudes et les besoins de l'individu et de la société »[1].

Toutefois ces démarches, très discrètement faites d'ailleurs, n'eurent guère plus d'écho que les protestations qui s'étaient élevées au cours de Jouffroy.

Cependant la plupart des professeurs recrutés par Cousin étaient des incroyants et savaient que leur chef ne l'était pas moins qu'eux[2]. Ils laissaient percer dans leurs leçons ou en tout cas ne cachaient pas dans leurs écrits l'irréligion qui était le fond de leur âme[3]. Et Cousin n'était pas toujours obéi quand il exigeait de ses professeurs qu'ils enseignassent les doctrines spiritualistes et qu'ils fussent respectueux pour la religion[4].

Mais il fallut du temps pour que les catholiques prissent conscience des résultats de l'enseignement universitaire et qu'ils s'émussent des progrès de l'impiété et de

1. Sur la suite donnée à ces démarches, voir M. Foisset, *Vie du R. P. Lacordaire*, t. I, pp. 294 et suiv. Paris, 1870.

2. Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, p. 290. Paris, 1885.

3. Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, p. 472.

4. Le seul souvenir de sa dictature indigna un jour un jeune philosophe de la génération suivante. « La philosophie, M. Cousin et son état-major l'avaient façonnée une fois pour toutes, écrivit-il. Le professeur devait démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme par les moyens officiellement reconnus, prouver le libre arbitre par ordre, chercher la substance et trouver Dieu sur commande, enfin se livrer tout entier et livrer ses élèves à l'éclectisme et aux doctrines brevetées avec garantie du Gouvernement ». (Blanchet, *De l'enseignement de la philosophie dans les lycées*. Revue internationale de l'enseignement, t. II, p. 436. Paris, 1881.) Paul Janet crut devoir prendre la défense de Cousin ; il consacra cent pages de son livre à démontrer que Cousin a : 1° séparé et affranchi la philosophie de la théologie et fondé l'enseignement laïque de la philosophie ; 2° introduit dans les écoles l'esprit libéral de la philosophie moderne. (Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, chapitres XII et XIII.)

l'immoralité parmi la jeunesse des écoles [1]. En 1843 seulement la bataille en règle se trouvait engagée.

Déjà en 1840, l'abbé Maret avait, avec une grande modération d'ailleurs, relevé dans les écrits de Cousin des tendances panthéistes [2]. Auxiliaire inattendu, le *Journal des Débats*, organe des universitaires, posa, en 1842, quelques questions embarrassantes à l'état-major de Cousin [3]. La réponse se trouvait, écrasante sans ménagements, dans *Le Monopole universitaire destructeur de la religion et des lois*, fort volume très documenté, édité sans nom d'auteur aux bureaux de l'*Univers* [4].

C'est à ce moment que Louis Veuillot sonna la charge. « Dans les premiers temps, écrit-il au ministre de l'Instruction publique, lorsqu'un païen, fût-ce l'empereur, outrageait le Sauveur des hommes, tout chrétien était tenu de lui crier : Tu blasphèmes et tu mens ! Ce qu'il ne fallait pas alors souffrir du prince à qui pourtant l'obéissance était

1. Sur l'état d'esprit des catholiques français en cette décade 1830-1840, on peut consulter : M. Foisset, *La Vie du R. P. Lacordaire*, 2 vol. 1870. — Lecanuet, *Montalembert*, t. I, 1895 et t. II, 1898. — Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, et *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*. — E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I.

2. H Maret, *Essai sur le panthéisme et les sociétés modernes*. Paris, 1840 : « Si l'on considère l'analyse de la raison, la théorie de Dieu, de la Création, de la Révélation et la philosophie de l'histoire que nous trouvons dans les écrits de M. Cousin, on ne peut y voir autre chose que le panthéisme. » (P. 5.)

3. « L'école éclectique est maîtresse absolue des générations actuelles. Elle occupe toutes les chaires de l'enseignement ; elle en a fermé la carrière à toutes les écoles rivales... Le public a donc le droit de demander compte à cette école du pouvoir absolu qu'elle a pris, et que nous ne lui contestons pas d'ailleurs. Elle a beaucoup fait pour elle, nous le savons ; mais qu'a-t-elle fait pour le siècle, qu'a-t-elle fait pour la société ? Où sont ses œuvres, ses monuments, les vertus qu'elle a semées, les grands caractères qu'elle a formés, les institutions qu'elle anime de son souffle ? Il est malheureusement plus facile de s'adresser ces questions que d'y répondre. » (*Journal des Débats*, articles sur le *Cours d'histoire de la philosophie morale au XVIIIe siècle*, de Victor Cousin, nos du 6 novembre 1842 et ss.).

4. *Le Monopole universitaire*. Paris, bureaux de l'*Univers*, 1843.

due, on se demande s'il faut le souffrir aujourd'hui du premier mécréant qui prétend parler au nom de l'Etat [1]. »

Aussitôt après, dans une brochure moins incisive, mais tout aussi nette et ferme que celle de Veuillot, Charles de Montalembert définit le devoir des catholiques [2]. Il dénonce l'éducation de la jeunesse, telle que l'Etat en a constitué le monopole, comme la raison principale et permanente de l'irréligion publique en France [3]. Le devoir des catholiques est d'obtenir la destruction du monopole de l'Université. L'Etat n'a pas le droit de façonner les croyances et les mœurs de l'enfance au profit d'un rationalisme purement négatif. De ce qu'il n'a point de religion, il n'en résulte pas pour lui la faculté d'empêcher les citoyens d'en avoir.

Telle était la thèse de Montalembert. Tandis que

1. L. Veuillot, *Liberté d'enseignement. Lettre à M. Villemain, ministre de l'Instruction publique*. Paris, septembre 1843. « O Dieu du Calvaire, Dieu de l'Eucharistie, vous nous avez fait une loi d'abaissement, mais pour votre gloire et non pour celle de l'enfer ; on peut nous mépriser, mais il faut que l'on vous honore ; nous nous estimons les derniers de la terre, mais vous êtes et vous serez dans nos cœurs et dans nos voix le seul maître de la terre et des cieux. Vous nous voulez soumis, à cause de vous, non pas contre vous ; désarmés quand on nous frappe, non pas muets et lâches quand on vous injurie ; résignés quand il s'agit de souffrir pour notre compte ou pour le vôtre ; non pas serviles quand il s'agit de vous trahir. » (*Ibid.*, p. 51.)

2. Ch. de Montalembert, *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté d'enseignement*, octobre 1843. (*Œuvres du comte de Montalembert*, t. IV, p. 307.)

3. « L'ensemble des institutions d'instruction publique, qui forme l'Université de France, et au dehors duquel un despotisme usurpé ne laisse rien surgir, voilà le foyer où se forme et s'entretient cet esprit public qui en fait de religion n'est rien et ne croit à rien. Là s'établit entre les maîtres et les élèves cette intelligence, le plus souvent tacite, mais parfois avouée, qui relègue au rang des préjugés et des conventions sociales toutes les vérités de la révélation. Là s'enseigne, non seulement dans la chaire, mais dans toutes les habitudes et dans tous les détails de la vie, l'art de mépriser philosophiquement le joug de la loi du Seigneur. Je me tais, ajoute-t-il, sur les sacrilèges, sur les habitudes immondes, sur cette froide et précoce corruption qui déprave l'esprit avant même que les sens n'aient révélé leurs impérieux instincts. » (Montalembert, *Du Devoir*, etc., p. 316.)

Veuillot continuait de combattre pour elle dans l'*Univers*, Montalembert eut l'occasion de la reprendre, au printemps 1844, dans un grand débat à la Chambre des Pairs. Il trouva en face de lui Victor Cousin lui-même. Appuyé dans la presse par ses lieutenants [1], Cousin défendit à la fois l'éclectisme et le monopole de l'Etat [2].

Tous les citoyens de la même patrie, prétendit Cousin[3], doivent être imbus du même esprit civil et par conséquent doivent recevoir la même éducation [4]. L'unité des écoles exprime et confirme l'unité de la patrie ; l'Université doit maintenir l'unité nationale. Aussi bien enseigner n'est pas un droit naturel ; c'est un pouvoir public et social que l'Etat confère à certaines conditions et qu'il a le droit et le devoir de diriger ; abdiquer cette direction suprême, c'est abandonner au hasard les destinées morales de l'avenir [5]. « Nous voulons d'ailleurs », répétait Cousin, mais

1. Voir notamment, dans la « Revue des Deux-Mondes » : E. Quinet, *Un mot sur la polémique religieuse*, 1842, t. II. — J. Simon. *Etat de la philosophie en France. Les radicaux, le clergé, les éclectiques*, 1843, t. I. — Lerminier, *L'Eglise et la Philosophie*, 1843, t. IV. *Du Cartésianisme et de l'Eclectisme*, 1843, t. IV. — E. Saisset, *De la Philosophie du clergé*, 1844, t. II. – Lerminier, *De l'Ultramontanisme*, 1844, t. III. — E. Quinet, *Réponse aux observations de M. l'archevêque de Paris*, 1845, t. III.

2 Cousin a réuni ses discours en volume sous le titre : *Défense de l'Université et de la philosophie*. Paris, 1845.

3. *Défense*, pp. 69, 140 et 150.

4. Cousin reprenait là une thèse de J.-J. Rousseau : « Il y a une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles. » (*Contrat social*, l. IV, chap. VIII.)

5. Il est curieux de lire les réflexions que les discours de Cousin inspiraient à Auguste Comte : « Le parti métaphysique, écrit-il le 1er mai 1844 à Stuart Mill, refuse cette liberté qu'il demandait avec instance il y a vingt ans, parce qu'il craint naïvement d'être écrasé dans cette lutte prolongée où il sent confusément son impuissance logique, par suite de sa tendance à adhérer aux prémisses religieuses en repoussant les conclusions ; aujourd'hui triomphant, il craint de perdre ainsi cet ascendant et voudrait bien enchaîner la grande révolution à constituer l'omnipotence spéculative et sociale de l'étrange classe représentée par MM. Cousin, de Broglie, Villemain, Guizot, etc. » Comte souhaitait que « la vraie liberté d'enseignement, quoique radicalement

sans réussir à se faire prendre au sérieux par tous [1], « nous voulons que la philosophie de nos écoles soit profondément morale et religieuse ».

L'Etat, répondit Montalembert [2], peut avoir le droit d'offrir une éducation nationale, mais il n'a certes pas le droit de l'imposer. Si l'Université est l'Etat enseignant, — comme cet Etat n'a plus de religion, conformément à la

anarchique en elle-même, vînt hâter l'élimination de l'école métaphysique devenue le plus dangereux adversaire de la réorganisation spirituelle. » (*Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte*, p. 316. Paris, 1899.)

1. On n'ajoutait généralement pas foi à la sincérité de Cousin. (Voir Thureau-Dangin, *L'Eglise et l'Etat sous la monarchie de juillet*, pp. 222 et 225 ; et *Histoire de la monarchie de juillet*, t. V, p. 479.) Louis Veuillot, qui avait déjà écrit que « Cousin ne croyait au christianisme que dans le post-scriptum hypocrite de ses préfaces » (*Univers*, 14 mai 1843), suivit les débats dans la tribune de la presse. Il appréciait en ces termes l'éloquence de Cousin : « Chez le docteur de l'éclectisme, le rhéteur s'est montré beaucoup plus que l'homme politique, l'universitaire plus que le rhéteur, le courtisan plus que l'universitaire, le comédien plus que tout. » (E. Veuillot, *Louis Veuillot*, t. I, p. 502.) Dans les *Libres Penseurs* de L. Veuillot, il y a aussi quelques portraits curieux de philosophes et cette définition de l'éclectisme : « Un assemblage forcé de doctrines contraires, qui se nient réciproquement, et qui font table rase de toutes les croyances dans l'esprit de quiconque n'est pas forcé de maintenir entre elles une sorte d'accord absurde et impossible, pour tenir boutique de philosophe. » (L. Veuillot, *Les Libres Penseurs*, 1848. Livre Ier, I et VI ; livre IV, II et IX.) Pierre Leroux, de son côté, reprochait vivement à Cousin son insincérité et son hypocrisie : « Quelle absurdité d'estimer la philosophie comme la règle de nos pensées et de notre moralité et néanmoins de tenir Jésus, Paul et les Pères du christianisme pour indignes de figurer au rang des philosophes ! » (*Réfutation de l'éclectisme*, 1839. Préface, p. x) « Cousin dit : La philosophie est pour les gens comme il faut ; la religion pour les masses. — Si la philosophie est bonne, pourquoi le peuple ne la posséderait-il pas ? Si la religion est vraie, pourquoi refusez-vous de la prendre ? » (P. 251.) « Deux doctrines — la doctrine ésotérique pour les classes supérieures, et le Christianisme pour le peuple — c'est là de l'hypocrisie. Jésus n'a pas eu de doctrine ésotérique... Voilà une belle nation que celle que vous voulez faire, où d'un côté les aristocrates ne croiront pas au Christianisme et seront philosophes, tandis que le peuple sera croyant. L'hypocrisie que vous enseignez est la destruction même de toute religion. » (p. 269-271.)

2. Discours du 26 avril 1844 sur la liberté d'enseignement, à la Chambre des Pairs. (*Œuvres de* Montalembert, t. I, p. 415.)

Charte, il s'ensuit qu'elle ne peut enseigner avec autorité aucune religion. Là où il n'y a pas une religion de l'Etat, une foi nationale, le monopole est une odieuse inconséquence. Ce qu'on veut en réalité, c'est qu'un mandarinat de gens qui ne reconnaissent aucune foi surnaturelle, vienne usurper, au nom de l'Etat, l'autorité morale la plus délicate et la plus sacrée, prétendre à la haute police des âmes et des intelligences... La solution, conclut Montalembert, c'est la liberté : « Gardez votre Université ; gouvernez-la comme vous l'entendez ; mais laissez à ceux qui repoussent son esprit le droit de chercher ailleurs le pain de l'intelligence. »

Les catholiques n'obtinrent que plus tard une certaine liberté d'enseignement [1] ; mais, dès 1843, leur insurrection contre le monopole de l'Université démontra que l'éclectisme était incapable de réaliser l'unité intellectuelle de la France et qu'il ne réussissait pas davantage à être pour les âmes une efficace discipline morale.

Lacordaire, le premier, comprit que telle était la signification de la lutte qu'il avait suivie avec sympathie [2], mais sans y être personnellement engagé. — Il avait enfin pu donner satisfaction au désir, exprimé dix ans auparavant par les étudiants catholiques. Au lieu de partir « des profondeurs de la métaphysique », il se plaça avec ses auditeurs de Notre-Dame devant un phénomène vivant et palpable et analysa les effets de la doctrine chrétienne sur l'esprit, sur l'âme et sur la société. Il leur fit voir la religion transformant l'homme par l'efficacité de son dogme, de son culte, de ses sacrements et l'élevant par la pratique de l'humilité, de la chasteté et de la charité jusqu'à la sainteté. Il montra le catholicisme fournissant à la civili-

1. Loi du 15 mars 1850. (Voir DE LA GORCE, *Histoire de la seconde république française*, t. II, livre 15e.) Loi du 12 juillet 1875. (G. HANOTAUX, *Histoire de la France contemporaine*, t. III, chap. II et IV.) — Cf. J. SIMON. *Dieu, Patrie, Liberté*. Paris, 1894.

2. FOISSET, *Vie de Lacordaire*, t. II, p. 53.

sation des éléments nouveaux et ralliant les esprits dans la paix profonde d'une commune pensée. Puis il parla de Jésus, le fondateur de cette vraie république des esprits : « Aucun autre sur la terre n'a obtenu cette suprême dictature de l'entendement ; l'amour garde sa tombe ; son sépulcre est aimé ; sa cendre, après dix-huit siècles, n'est pas refroidie ; chaque jour il renaît dans la pensée d'une multitude innombrable d'hommes ; chaque mot qu'il a dit vibre encore et produit des vertus fructifiant dans l'amour [1]. » — Quelle est d'autre part, demanda-t-il, la vertu morale et l'action sociale du rationalisme ? Vous a-t-il jamais servi contre vos passions ? Sa philosophie a-t-elle fondé un dogme public ? c'est-à-dire un ensemble d'idées fondamentales, librement reconnues et acceptées par des intelligences de tout rang ? Elle a créé peut-être une école et combien éphémère [2], une académie d'esprits privilégiés, mais non une société intellectuelle publique rassemblant dans son sein tous les éléments vivants de la nation ; et elle s'est montrée incapable d'exercer le « ministère spirituel » dont ses adeptes revendiquent pour elle l'honneur. Certes le déisme est, considéré en lui-même, une doctrine grande et vraie ; mais de toutes les doctrines rationalistes, la « religion naturelle » est peut-être, historiquement, celle qui a le moins de consistance et de vitalité. Le XVIII[e] siècle s'était flatté de substituer le déisme à la doctrine catholique. Aujourd'hui, qui est-ce qui en veut encore, en dehors des maîtres de la science et des écoles vivantes ? Quelques bourgeois honnêtes peut-être. Ce n'est qu'un athéisme déguisé [3].

1. Lacordaire, *Conférences*, année 1846. 39e conférence.

2. « Le disciple du sage adore la pensée du maître jusqu'au jour où la sienne, mûre pour une légitime ingratitude, lui permettra d'atteindre aux honneurs de l'enseignement et de marquer sa place dans l'histoire des mobiles dynasties de la sagesse. » (Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, année 1846, 37e conférence.)

3. H. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris*, années 1843, 1844, 1845, 1846. — Après ces conférences, en 1847, Lacordaire vint

Le spiritualisme cousinien continua pourtant de garder des adeptes obstinés.

Vingt-cinq ans plus tard, au moment où l'éclectisme traversait une nouvelle et redoutable crise, Et. Vacherot s'écriait : « Où est le dépôt de toutes les vérités de l'ordre moral ? Où est l'âme de cette civilisation supérieure qui élève le niveau de la dignité humaine ? Où est le sel conservateur des sociétés, — sinon dans le spiritualisme [1] » ?

En 1884, M. Espinas notait, comme un phénomène singulier, « l'attachement persistant de la bourgeoisie française à des dogmes métaphysiques auxquels elle attribue une efficacité morale exclusive et dont, par suite, elle entend conserver la suprématie dans l'éducation » [2].

Enfin, au début du xx[e] siècle, V. Brochard constatait que « la morale éclectique a traversé, sans changer, plu-

en Belgique. L'évêque de Liége, Van Bommel, — connu en France notamment pour sa brochure *Exposé des vrais principes sur l'instruction publique* (Liége, 1840), — l'avait invité à prêcher le carême. Les étudiants de l'Université de Liége prièrent Lacordaire de leur donner des conférences spéciales ; celles-ci eurent un immense succès. Quand Lacordaire prit congé de ses jeunes auditeurs, l'Université de Liége lui confia le diplôme d'honneur de docteur en philosophie, à l'unanimité des voix de toutes les Facultés réunies (Foisset, *Vie de Lacordaire*, t. II, pp. 119-120).

1 Et. Vacherot, *La situation philosophique en France*, dans « Revue des Deux-Mondes », du 15 juin 1868. Tome LXXV, p. 959.

2. « L'école spiritualiste a donné cet exemple unique d'un vaste corps de professeurs qui pendant quarante ans a enseigné, au milieu d'une bourgeoisie catholique, une philosophie rationnelle, laïque en gardant la sympathie des conservateurs modérés et des libéraux... Reconnaissons là une institution politique au premier chef, un puissant organe d'éducation que s'est donné la société française pour s'affranchir doucement — on l'a bien dit — des liens de l'orthodoxie sans perdre toutefois le lest des convictions morales, attachées en ce temps-là à la « religion naturelle ». Aujourd'hui encore, sans parler de ceux qui tiennent à cet enseignement par habitude, parce qu'ils l'ont reçu et l'ont donné, beaucoup de bons citoyens le soutiennent avec ferveur comme le moyen unique de rallier la jeunesse française à des convictions libérales sans témérité et religieuses sans bigoterie. » (A. Espinas, *L'Agrégation de Philosophie*, dans « Revue internationale de l'enseignement », t. VII, p. 585, Paris, 1884.)

sieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques, et qu'elle règne encore en maîtresse dans nos écoles [1] ».

Serait-ce donc que Lacordaire proclama prématurément le manque de vitalité du rationalisme déiste et de sa morale ? Non, car périodiquement des voix autorisées ont fait écho à la sienne.

C'est Taine d'abord. Il devait arriver au terme de sa laborieuse carrière avant de reconnaître avec Lacordaire la bienfaisante influence morale et sociale du christianisme [2]. Mais, dans un livre de jeunesse, qui fut un manifeste retentissant, il commença par proclamer l'échec du rationalisme : « Le système spiritualiste reste maître de l'enseignement. Mais sur la foule, savants, jeunes gens et gens du monde, cette philosophie n'a plus de prise. La doctrine est impuissante et respectée, souveraine et oubliée, dominante et stagnante [3]. »

C'est ensuite Renouvier, adressant l'expression d'un profond dédain à l'éclectisme qui n'est parvenu « ni à se

1. V. Brochard, *La Morale éclectique*, « Revue philosophique ». Paris, février 1902, t. LIII, p. 114. — Sur l'état actuel de l'enseignement de la philosophie et de la morale en France, voir Binet, *L'Evolution de l'Enseignement philosophique*, dans « L'Année psychologique », XIVe année, p. 152, Paris, 1908.

2. H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine. Le Régime moderne*, tome II, livre V, chapitre III : « Aujourd'hui, après dix-huit siècles, le christianisme opère comme autrefois de façon à substituer à l'amour de soi l'amour des autres ; il est encore, pour 400 millions de créatures humaines, l'organe spirituel indispensable pour conduire l'homme, à travers la patience, la résignation et l'espérance, jusqu'à la sérénité, pour l'emporter par delà la tempérance, la pureté et la bonté, jusqu'au dévouement et au sacrifice ». L'historien « peut évaluer l'apport du christianisme dans nos sociétés modernes, ce qu'il y introduit de pudeur, de douceur et d'humanité, ce qu'il y maintient d'honnêteté, de bonne foi et de justice. Ni la raison philosophique, ni la culture artistique et littéraire, aucun code, aucun gouvernement ne suffit à le suppléer dans ce service. Le vieil Evangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social. »

3. H. Taine, *Les Philosophes français du XIXe siècle*, p. 301. Paris, 1857.

donner la consistance d'une doctrine, ni à gagner le gouvernement des âmes »[1], et « qui ne laisse ni la trace d'une pensée forte et sincère, ni le souvenir sans mélange d'un service rendu aux générations qu'il a élevées »[2].

C'est encore M. Faguet, jugeant avec une sérénité plus détachée que « le déisme cousinien n'était pas un système très bien lié. Moitié religieux, moitié athée, il était un composé d'athéisme en formation et de christianisme en décomposition ; c'était une matière inorganique, parce qu'elle était mêlée et confuse ; on ne pouvait avec lui rien fonder de durable »[3].

Ce sont enfin les sociologues contemporains, analysant impassiblement comme M. Lévy-Brühl « l'hypocrisie sociale naissant de l'enseignement moral actuel »[4] ; ou bien, émus de notre « alarmante misère morale »[5] et persuadés que « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale »[6], cherchant vaguement, comme M. Dur-

1. « Il n'a guère étendu sa domination ou son patronage au delà d'une classe de professeurs, recrutée, instruite et disciplinée avec les fonds et la puissance de l'Etat. » (Ch. Renouvier, *De la Philosophie du XIXe siècle en France*, dans « L'Année philosophique », 1re année, p. 3. Paris, 1868.)

2. Ch. Renouvier, *L'Infini, la Substance et la Liberté*, dans « L'Année philosophique », 2e année, p. 130. Paris, 18 9.

3. « Des hommes, qui étaient dans ces idées, les uns devaient revenir au christianisme, les autres devaient aller au scepticisme. Le spiritualisme ne devait pas être un point d'aboutissement. Il a été un effort pour se passer de la religion en la gardant ; c'était un compromis difficile à maintenir. » (E. Faguet, *Politiques et Moralistes du XIXe siècle*, 2e série, p. 277. Paris, 1898.)

4. « Les consciences individuelles feignent d'accepter comme obligatoires de prétendus devoirs qu'elles ne se sentent plus réellement obligées de remplir. Que l'on parcoure la liste des devoirs qui figurent dans les manuels de morale, et l'on verra combien il en est qui, pour la conscience actuelle, n'ont plus qu'une réalité illusoire et verbale .. Pourquoi ? Parce que les croyances religieuses, qui en étaient l'âme et la raison d'être, se sont elles-mêmes affaiblies et ne peuvent plus leur servir de soutien. Notre morale réelle ne coïncide plus avec la morale que nous professons. » (Lévy-Brühl, *La Morale et la science des mœurs*, p. 283.)

5. E. Durkheim, *Le Suicide*, p. 445.

6. Idem, *De la division de travail social*, 1re édition, p. 460.

kheim, dans une divinité nouvelle — la Société — le fondement, indispensable à leurs yeux, du Devoir [1].

L'ambition de Cousin fut donc bien une prétention excessive, aboutissant, à la longue, à un pitoyable échec.

C'était une pensée grande et fière de concevoir, pour l'Etat laïque, une doctrine qui ralliât l'unanimité de la jeunesse studieuse dans l'adhésion raisonnée à une commune conviction et qui fût en même temps une efficace discipline morale [2].

Mais Cousin, s'il fut de bonne foi, fit un choix malheureux. Il ne prit pas — comme Comte l'essaya plus tard, sans succès d'ailleurs — le temps et la peine d'élaborer un système nouveau. Il en emprunta un. Et sous le nom de spiritualisme, il obligea ses professeurs à enseigner les idées du *Vicaire savoyard*.

Il se trouva qu'à l'expérience presque personne n'en voulut. Pour les uns, — matérialistes, positivistes, criticistes, libres penseurs, — c'était trop ; pour les croyants, ce ne fut pas assez.

La « religion naturelle » peut, sans doute, dans la cellule du penseur austère, se construire comme un édifice doctrinal, d'apparence solide et d'architecture irréprochable. Mais le « déisme », à l'époque de Cousin, n'était pas cela. C'est ce qui restait de la religion d'autrefois, après que des démolisseurs enragés l'eurent dépouillée de son armature chrétienne. Ce n'était pas le résultat positif d'un loyal effort créateur de la saine raison. C'était une ruine, un monceau de débris, tout ce que la critique voltairienne n'avait pas réussi à anéantir.

1. E. Durkheim, *La détermination du fait moral.*

2. « Nous voulons que la philosophie de nos écoles fasse pénétrer dans les esprits et dans les âmes les convictions qui font l'honnête homme et le bon citoyen... Nous voulons apprendre à nos élèves ce qui importe également à tous les cultes, à tous les rangs, à toutes les professions, ce qui fait les bonnes croyances et les saintes espérances, ce qui soutient et dans la vie et dans la mort. » (V. Cousin, *Défense de l'Université et de la Philosophie*, pp. 68 et 150.)

Sur le chemin qui mène de la foi à l'incrédulité, le déisme était une halte brève. Cousin s'est trompé s'il le prit sérieusement pour un lieu de repos définitif. La plupart de ses disciples, sous l'impulsion reçue du siècle précédent, franchirent l'étape, se hâtant vers l'athéisme. Les croyants avisés finirent par se décider à revenir sur leurs pas. Et le déisme resta le *credo* de quelques bourgeois, libéraux et lettrés, proches voisins souvent du gouvernement ou de l'administration.

Sans prise sur les esprits et par conséquent incapable de remédier à l'anarchie intellectuelle et de réaliser l'unité morale dans la société issue de la Révolution, — la doctrine fut impuissante à discipliner les volontés. Les appels pompeux à l'honneur et à la dignité, les apologies redondantes du devoir et de la conscience berçaient peut-être les imaginations ; mais on écoutait, sans entendre, cette prédication équivoque de théologiens antireligieux, ou on entendait sans obéir. La magie des mots fut de nul effet. Les raisons d'agir, de souffrir, de lutter venaient de trop loin, de trop haut, de régions indécises, d'espaces irréels [1]. A l'usage, le système apparut ce qu'il était : un fragile produit de la raison raisonnante et de l'esprit critique ; la fastueuse éloquence de Cousin n'avait pas réussi à transformer la froide abstraction en doctrine vivante, aimée, agissante. Et si l'éclectisme survécut au premier assaut, il dut sa déconcertante endurance moins à sa vigueur propre qu'à l'appui de l'Etat.

II. — Après les âmes croyantes, ce furent les esprits scientifiques qui se détachèrent de l'éclectisme. Taine se fit, en 1857, leur interprète véhément, dans un volume qui était presque un pamphlet.

1. « Votre philosophie ne conduit qu'à des abstractions logiques, disait Pierre Leroux à Cousin, en 1839 ; or, de telles abstractions ne peuvent servir de guide à la vie morale... La jeunesse que vous formez sera simplement démoralisée. » *Réfutation de l'éclectisme*, pp. 270 et 271.

Avant lui, Auguste Comte avait déjà rejeté comme « illusoire » la psychologie de Jouffroy, « qui prétend arriver à la découverte des lois de l'esprit humain, en le contemplant en lui-même et prend ses rêveries pour de la science »[1]. Lerminier eut aussi pour la philosophie de Cousin quelques mots d'une ironie assez amère[2]. Pierre Leroux ensuite se montra même très agressif[3]. Il avait, il est vrai, pour cela, des raisons personnelles : il connut Cousin jeune, mêlé à l'insurrection du carbonarisme et prêchant les idées les plus révolutionnaires ; il ne lui pardonnait pas de s'être rallié à la Restauration et d'être devenu courtisan des rois et des prêtres[4]. Sa réfutation de l'éclectisme : confiné dans des recherches de psychologie stériles et impuissantes parce qu'isolées de la physiologie ; étranger au mouvement du siècle ; ignorant de l'histoire ; sans tradition ; sans racines spirituelles dans le passé ; sans idéal comme sans sympathie aucune pour le peuple ; ne connaissant d'ailleurs ni la misère des prolétaires, ni la vie qui fermente au sein de notre époque ; sans religion et n'en sentant pas le besoin[5], — cette réfutation passionnée était faite du point de vue particulier du Saint-Simonisme. Mais telle partie, par exemple l'examen de la méthode psychologique de Cousin[6], mérite d'être rapprochée de la critique de Taine.

Taine fut sans pitié. Son livre[7] est comme un formidable coup de bélier dans la baraque qui abritait la philosophie officielle. Rien ne reste debout : Entre les mains de Cousin, la philosophie est devenue « une machine oratoire

1. *Cours de philosophie positive*, tome I, 1re leçon, p. 34 et suiv., 1830. Cf. *Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, 1828, réimprimé dans *Système de politique positive*, t. IV, p. 216.

2. E. Lerminier, *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*, pp. 86, 90, 94. Paris, 1833.

3. Pierre Leroux, *Réfutation de l'éclectisme*. Paris, 1839.

4. Id., *ibid.*, pp. 77 et 85.

5. Id., *ibid.*, pp. 66 et 70.

6. Id., *ibid.*, pp. 90 et suiv.

7. H. Taine, *Les Philosophes français du XIXe siècle*. Paris, 1857.

d'éducation et de gouvernement ». Le goût de Cousin pour l'abstraction et pour les termes généraux, sa haine de l'exactitude et du style précis ont fait de sa philosophie « un monceau de phrases inexactes, de raisonnements boiteux et d'équivoques visibles » : elle est restée dans un coin, amie de la littérature, divorcée d'avec la science. Cousin a réduit la psychologie à l'étude de la raison et de la liberté, tandis que Jouffroy l'emprisonnait dans une question de mots. L'impuissant système n'a eu ni métaphysique ni logique : les sciences positives n'ont reçu de lui aucune idée générale et directrice ; leurs méthodes se sont développées sans lui. Il a constamment subordonné la science à la morale, commentaire du *Vicaire savoyard*, demandant à la religion place à côté d'elle et réduit à lui offrir respectueusement un secours suspect. « A titre de science, le spiritualisme n'est pas. Il n'a plus l'air d'une philosophie [1]. »

Renan [2] vint aussitôt couvrir Cousin de fleurs, — jusqu'à l'en étouffer [3]. Il se prononce même pour le spiritualisme « qui est le vrai », et approuve Cousin d'avoir proclamé que « l'âme est l'essence et le tout de l'homme ». Mais aussitôt après il lui reproche d'avoir fait de la culture intellectuelle « une branche de l'administration publique [4] ».

1. Taine, pp. 285 et suiv.

2. E. Renan, *De l'influence spiritualiste de M. Cousin*. « Revue des Deux-Mondes », 1er avril 1858, p. 497.

3. « M. Cousin eût réussi en tout ce qu'il eût voulu entreprendre. La nature l'avait doué de trop de dons pour qu'il pût ne demander la gloire qu'à un seul, et, dans la foule des qualités qu'il joignit à celles du philosophe, une seule eût suffi pour le bannir de cette sévère phalange des chefs de la pensée abstraite, où chacun est marqué au front d'un signe fatal. » (P. 506.)

4. « En subordonnant ainsi la haute culture à la politique, en établissant en principe que l'Etat seul enseigne, et qu'un homme ne peut communiquer oralement sa pensée aux autres à moins de se constituer le salarié de l'Etat, qui naturellement peut faire ses conditions, le parti libéral a fondé un énorme instrument de tyrannie qui fera courir les plus grands dangers à la civilisation moderne. Le moyen âge était plus

Puis, amené à caractériser le talent de Cousin, il trouve qu'il appartient encore plus à la littérature qu'à la science : c'est un orateur qui s'est occupé de philosophie. Son grand tort est de n'avoir pas assez compris le côté progressif et vivant de la science ; voilà pourquoi sa philosophie a dégénéré en quelque chose d'aride, mettant en phrases plus ou moins bien tournées une doctrine supposée fixée une fois pour toutes. La tentative de construire la théorie des choses par le jeu des formules vides de l'esprit est une prétention aussi vaine que celle du tisserand qui voudrait produire de la toile en faisant aller sa navette sans y mettre du fil. La philosophie, conclut Renan, doit devenir savante. Chaque branche des connaissances humaines a ses résultats spéciaux qu'elle apporte en tribut à la science universelle. Les principes généraux, qui seuls ont une valeur philosophique, ne sont possibles qu'au moyen de la recherche érudite des détails La psychologie, en particulier, « l'ancienne psychologie, envisageant l'individu d'une manière isolée », doit faire place à une « histoire de l'esprit humain qui sera la vraie philosophie de notre temps » [1]. Car au delà de l'individu il y a l'espèce, qui a sa marche, ses lois, sa science, science autrement féconde et attrayante que celle des rouages intérieurs de l'âme humaine... Cette science étudiera l'humanité comme la plus grande réalité qui soit

vraiment libéral. Abélard n'eut à demander aucune autorisation pour réunir autour de lui sur la montagne Sainte-Geneviève les foules qui désiraient l'écouter. » (P. 513.)

1. Renan reprenait là, sans le dire, une idée d'Auguste Comte. « Si l'on envisage les fonctions intellectuelles sous le point de vue dynamique, tout se réduit à étudier la marche effective de l'esprit humain en exercice. » (*Cours de philosophie positive*, t. I, 1re leçon, p. 33, 1830.) « Les lois des fonctions intellectuelles et morales ne peuvent être découvertes et établies que par la sociologie. » (*Système de politique positive*, 1851, t. 1, p 622) « En regardant la biologie comme ébauchant l'étude de l'existence humaine, d'après celle des fonctions végétatives et animales, la sociologie fait seule connaître ensuite nos attributs intellectuels et moraux, qui ne deviennent assez appréciables que dans leur essor collectif. » (*Ibid.*, II, p. 437-438.) Cf. *Examen du traité de Broussais*, p. 221.

accessible à l'expérience, pour suivre les lois de son mouvement et déterminer, s'il se peut, son origine et sa destinée [1].

La résistance, cette fois, fut presque nulle. Cousin s'était défendu opiniâtrément contre les catholiques. Ses disciples cédèrent devant les positivistes.

Caro, le premier, tout en luttant pour le maintien de certaines positions, reconnut de bonne foi ce qui manquait à la philosophie spiritualiste : elle s'était isolée du mouvement des sciences physiques, naturelles, historiques qui touchent par tant de côtés à la science philosophique et qui ont le grand avantage de renouveler l'étude de l'homme universel, idéal, abstrait, en la mettant en contact perpétuel avec la réalité vivante, sous la double forme de la nature et de l'histoire [2].

Il devient nécessaire, conclut Vacherot, que la philosophie spiritualiste adopte un système d'attaque et de défense plus approprié à l'état de la science positive. Il faut qu'elle ne craigne pas de descendre sur le terrain de la science elle-même [3].

Paul Janet confessa mélancoliquement que l'école avait menti à ses promesses. Lorsque Jouffroy, — écrivit-il, en rééditant le *Traité des facultés de l'âme* de Garnier, — esquissait, en 1826, l'idée et la méthode de la science psychologique, il semblait qu'une nouvelle école allait naître. L'on peut dire aujourd'hui que, dans cette école, longtemps appelée l'école psychologique, c'est précisément la psychologie qui a été le moins cultivée. Le *Traité des facultés de l'âme*

1. Cf. E. Renan, *Les sciences de la nature et les sciences historiques*. Lettre à Marcellin Berthelot, dans « Revue des Deux-Mondes », 15 octobre 1863. Ici Renan est déjà moins indulgent pour l'éclectisme : « Les philosophes de l'école littéraire, hostiles ou indifférents aux résultats venant des sciences naturelles, seront toujours fermés au véritable progrès. »

2. E. Caro, *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, 1864. ch. VIII.

3. E. Vacherot, *Essais de philosophie critique*, p. 26. Paris, 1864.

de Garnier est le seul monument de la science psychologique de notre temps [1].

Pourtant Janet [2] prétendait maintenir le « dogme fondamental » de l'école et « sa vraie conquête scientifique », à savoir que « la psychologie est distincte de la physiologie et qu'elle est la base de toutes les sciences philosophiques » [3].

Mais il concéda à Taine et à Renan que le spiritualisme devait essayer de suivre les savants sur leur propre terrain et faire l'épreuve de ses doctrines en les confrontant avec les faits physiques, chimiques et physiologiques. La philosophie renouvelée chercherait notamment à tirer des sciences extérieures une idée philosophique et raisonnée des corps et une idée de la nature... [4].

Ravaisson pouvait donc, dans son rapport de 1867, constater que l'éclectisme, quoique encore en possession presque partout de l'enseignement public, « avait beaucoup perdu de son crédit et de son influence » [5].

Pour Renouvier, l'école éclectique « avait cessé de vivre », ne laissant rien dans l'histoire de la philosophie, pas même un point de logique ou de métaphysique élucidé ou approfondi [6].

1. Paul Janet, Avant-propos à la 2e édition du *Traité des facultés de l'âme* par A. Garnier. Paris, 1865.
2. Paul Janet, *La Crise philosophique*. Paris, 1865.
3. *La Crise*, p. 2
4. *Ibid.*, pp. 101 et 106.
5. F. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIXe siècle*, 1867, p. 34.
6. Ch. Renouvier, *L'Infini, la Substance et la Liberté*. « Année philosophique », 2e année, Paris, 1869. — « L'éclectisme, avait-il écrit l'année précédente, est manifestement devenu une école qui *possède* et ne saurait justifier de ses titres de propriété, qui *jouit* et ne travaille point, mais en dehors de laquelle se produit tout ce qui a quelque vie autre que d'emprunt, quelque activité ne serait-ce qu'éphémère, et ne serait-ce même que nuisible, mais enfin de celles qu'on ne peut en aucun cas soupçonner d'être un fruit d'influences et de positions ou l'inspiration d'une grâce d'Etat. » (Ch. Renouvier, *De la Philosophie du XIXe siècle en France*, dans « L'Année philosophique », 1re année, p. 3. Paris, 1868)

Positivistes et matérialistes ne demandaient pas mieux que de reprendre la place vacante [1].

Et Vacherot, après une nouvelle et pénétrante analyse de la situation faite au spiritualisme par les trois écoles rivales — matérialiste, positiviste et critique — constatant que le divorce paraissait aussi complet que jamais entre le spiritualisme et la science, — Vacherot se demandait anxieusement si une conciliation était encore possible [2].

Alors, en même temps que Taine, dans *l'Intelligence*. étudiait les faits psychiques d'après une méthode nouvelle en France [3], M. Th. Ribot, y introduisant la psychologie anglaise, proposa d'élargir l'idée de la psychologie et d'en perfectionner la méthode [4].

En faire simplement la science de l'âme humaine, c'est, dit-il, lui assigner un objet trop étroit ; on en retranche ainsi les faits psychologiques du monde animal, on néglige les races inférieures, on prend les facultés toutes constituées sans s'occuper de leur mode de développement; bref, la psychologie, au lieu d'embrasser tous les phénomènes de l'esprit chez tous les animaux et de les considérer dans leurs phases successives, prend simplement pour objet l'homme adulte, blanc et civilisé [5].

1. Voir notamment, dans la revue « La Philosophie positive » que Littré venait de fonder, E. Littré, *Les Trois Philosophies*, t. I (juillet 1867) ; et H. Stupuy, *M. Cousin et l'éclectisme*, t. II (mars-avril 1868). « La psychologie, disait Littré, ne peut être étudiée que dans et par l'organisation cérébrale, laquelle à son tour dépend des lois de la vie, comme la vie dépend des lois chimiques et physiques ; rien ne s'y peut faire que par l'observation, l'expérience et la comparaison. » (*Les Trois Philosophies*, p. 5.)

2. Et. Vacherot, *La Situation philosophique en France*. « Revue des Deux Mondes », 15 juin 1868.

3. Voir l'excellent essai critique de Paul Nève, *La Philosophie de Taine*, chapitre v. Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1908.

4. Th Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine*, 1870. Introduction.

5. Auguste Comte avait déjà, en 1828, fait la même observation : « La psychologie ne considère que l'homme adulte et parfaitement sain, en faisant totalement abstraction des animaux et même de l'homme

La méthode consistant tout entière dans la réflexion ou l'observation intérieure, ajoute-t-il, ne révèle pas tout et ne suffit pas à tout. La méthode doit être à la fois subjective et objective ; cette dernière étudiera les états psychologiques au dehors, non au dedans, dans les faits matériels qui les traduisent, non dans la conscience qui leur donne naissance ; au lieu d'être personnelle comme la simple méthode de réflexion, elle empruntera aux faits un caractère impersonnel et moulera ses théories sur la réalité.

Les suggestions de M. Ribot devinrent plus précises et plus pressantes, quand, quelques années plus tard, il fit connaître à ses compatriotes la psychologie allemande [1]. L'ancienne psychologie, dit-il, est condamnée. Elle reste imbue de l'esprit métaphysique ; l'observation intérieure, l'analyse et le raisonnement sont ses procédés favoris d'investigation ; elle se défie des sciences biologiques. Les questions y sont traitées par une méthode verbale. Tout se passe en déductions, en argumentations, en objections et en réponses. On finit par ne plus agir que sur des signes ; toute réalité a disparu et l'esprit solitaire se creuse obstinément pour tirer tout de lui-même. La nouvelle psychologie différera de l'ancienne par son esprit : il n'est pas métaphysique ; par son but : elle n'étudie que les phénomènes ; par ses procédés : elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques.

Les idées nouvelles, renforcées par le courant sociologique naissant, firent leur chemin, non sans résistance il est vrai [2], jusqu'à pénétrer dans les programmes de l'enseignement.

dans l'état de développement imparfait ou d'organisation dérangée. » (*Examen du traité de Broussais sur l'irritation*, p. 220.)

1. Th. Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine*. Introduction. Paris, 1879.

2. Voir notamment, dans la « Revue internationale de l'enseignement », Blanchet, *De l'enseignement de la philosophie dans les lycées*, 1881, t. II. — Beaussire, *L'enseignement de la philosophie avant les nouveaux programmes*, 1882, t. III. — Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique*

C'est, — fit remarquer M. Boutroux, disposé d'ailleurs aux concessions nécessaires — une véritable révolution : on change le fondement et la méthode de la philosophie. Elle reposait sur l'esprit : on entend la faire reposer sur les choses. Elle était une action, un développement spontané de la pensée : on en fait la représentation toute passive de telle ou telle face de la réalité extérieure [1].

Il s'agit, lui répondit M. Espinas, de savoir si l'enseignement de la philosophie créé en France par Cousin doit subsister tel qu'il est ou même doit subsister absolument. Deux systèmes sont en présence : l'un qui tend à développer l'esprit en l'exerçant à vide sur lui-même, par la gymnastique pure, l'autre qui veut joindre à ces exercices formels une alimentation substantielle tirée du spectacle des choses. La philosophie « scientifique » n'a encore qu'un très petit nombre de représentants dans l'enseignement supérieur, mais elle est dans l'air ; livres et revues la répandent partout [2].

M. Boutroux en convenait [3]. Il admettait même qu'il

dans les Facultés des lettres, 1882, t. III. *L'Agrégation de Philosophie*, 1883, t. VI. — A. Espinas, *L'Agrégation de Philosophie*, 1884, t. VII. — Cf. Et. Vacherot, *Le Nouveau Spiritualisme*. Paris 1884.

1. E. Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres*, p. 428. — Dans un mémoire présenté au Congrès de Heidelberg (septembre 1908), M. Boutroux caractérisa, à peu près dans les mêmes termes, la philosophie française contemporaine : « A partir de 1867, l'activité philosophique en France se détourna de la dialectique abstraite, qui ne se donne d'autre fin que l'analyse, la définition et la conciliation logique des concepts, pour se mêler à l'ensemble des activités, scientifique, religieuse, artistique, politique, morale, littéraire, économique par où l'homme entre directement en contact avec les réalités données.) (E. Boutroux, *La Philosophie en France depuis* 1867, dans « Revue de métaphysique et de morale », t. XVI, p. 684).

2. A. Espinas, *L'Agrégation de Philosophie*, pp. 586 et 607.

3. « Considérez les publications philosophiques actuelles, parcourez les revues philosophiques : à côté d'études sur Platon et Descartes, sur les lois du raisonnement, la certitude et l'obligation morale, vous trouverez mainte recherche sur des sujets tels que : la vitesse des transmissions nerveuses, la théorie des réflexes, l'irritabilité cérébrale, le

fallait, dans le haut enseignement, ériger, à côté des chaires « magistrales » représentant la « philosophie constituée », des chaires « annexes » représentant les « tentatives novatrices ». En particulier il lui parut légitime de créer des cours annexes pour la psychologie physiologique et la psychologie comparée [1].

Ce fut un rude coup pour le cousinisme. L'école psychologique qu'avait avant tout voulu être l'éclectisme, ne subsistait déjà plus que parce que l'éclectisme était resté la philosophie officielle et prescrite. La création de ces nouveaux cours — dont les résultats, au surplus, n'ont peut-être pas répondu à l'attente des promoteurs [2] — mit décidément fin à son hégémonie dans l'Université.

Il lui restait sa philosophie morale.

Celle-ci était représentée par Jules Simon [3], à l'époque où Taine s'insurgea au nom de la science contre la philosophie universitaire. Elle fut presque épargnée.

La morale, telle que la concevait Jules Simon, ne se conclut ni d'une synthèse métaphysique du monde, ni du spectacle de la nature, ni de l'histoire, ni même de la science de l'homme ; elle est purement et simplement l'art d'interroger la conscience morale et d'expliquer clairement les réponses de l'oracle. « Il est inutile de raisonner au delà. Avec ce maître on ne discute point. Nous portons en nous l'idée de la justice et la notion du devoir. Il faut renoncer à trouver la formule du devoir ailleurs que dans la raison elle-même. Il faut obéir au devoir, parce qu'il est le devoir [4]. »

darwinisme, l'espace à *n* dimensions, les troubles du système nerveux, les colonies animales, la sociologie, l'éthologie et l'ethnographie. » (Boutroux, *L'Agrégation*, p. 865.)

1. Boutroux, *De l'org. de l'enseign. philos.*, pp. 434 et 440.

2. A. Binet. *Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie*, dans « L'Année psychologique », XIVe année, p. 207. Paris, 1908.

3. Jules Simon, *Le Devoir*, 1854. — *La Religion naturelle*, 1856. — *La Liberté*, 1859.

4. J. Simon, *Le Devoir*, pp. 266, 332, 361, 368.

Avec cela, Jules Simon soutient que le premier caractère de la loi morale, c'est son universalité. « Elle ne serait pas obligatoire si elle n'était pas universelle. Dès que vous faites acception des temps, des lieux, des personnes, la conscience proteste, la loi est violée [1]. »

E. Wiart fit remarquer que la conception de Jules Simon rend impossible une vraie « science » morale : Si les vérités morales sont des idées *a priori*, données par l'intuition immédiate de la conscience, toute démonstration rigoureuse et tout ordre scientifique deviennent impossibles. En fait, dans ce système, on érige en vérités naturelles et indiscutables les principes de notre morale et de notre législation, c'est-à-dire les préjugés de notre nation et de notre temps. Comment concilier aussi la morale idéaliste avec la variété des mœurs et des opinions chez les différents peuples et aux différentes époques ? Si une faculté identique chez tous les hommes, la conscience, leur révèle immédiatement dans chaque circonstance la seule conduite qui soit conforme à la loi morale, comment se fait-il que les vérités les plus essentielles de la morale aient été méconnues par des peuples entiers [2] ?

Vacherot fit des observations analogues [3], mais ses critiques, pas plus que celles de Wiart, n'eurent alors de l'écho.

Il fallut le concours d'événements tragiques pour attirer l'attention sur la fragilité de la philosophie morale et politique de l'éclectisme. Ces événements furent la guerre franco-allemande et la Commune de Paris.

1. J. SIMON, *La Liberté*, t. I, p. 36

2 E WIART, *Du principe de la morale envisagée comme science*, pp. 4, 164, 167. Paris, 1862.

3. « Les inspirations de la conscience toute seule ne suffisent pas toujours pour guider la volonté dans ce dédale de relations, de situations, de conditions qu'on appelle la vie sociale. D'ailleurs, ce qu'on nomme le sens commun n'est pas un fonds immuable de vérités parfaitement définies ; dans l'ordre des notions morales, il varie selon les temps, les lieux, les sociétés. » (E. VACHEROT, *Essais de Philosophie critique*, 1864, p. 258.)

III. — Un article de la *Revue des Deux Mondes*, qui eut, dit M. Hanotaux [1], l'autorité d'un manifeste, résuma l'impression première du « lettré bourgeois » après les sombres événements.

« La banqueroute de la Révolution française, — gémit E. Montégut, auteur de l'article, — est un fait accompli... Voilà maintenant quatre-vingts ans qu'elle dure, et nous savons moins qu'au premier jour où il faut placer la démocratie et quelle forme politique lui convient naturellement. Elle a créé cet état monstrueux de l'individualisme et le pire de la ruine, c'est que nous sommes désormais incapables de satisfaire, au moyen de ses doctrines, aux exigences de notre peuple... L'honnêteté autant que la prudence nous commande de prendre l'empirisme pour guide, sans prévoir ni regretter, de ne vouloir que pour l'heure présente [2]. »

Tous ne restèrent pas, effarés et stupides, devant le désastre. De différents côtés on se ressaisit. Et il se produisit simultanément plusieurs réactions qu'il serait instructif de comparer à celles que provoqua la Révolution française.

Voici d'abord un groupe, d'allure martiale, ardent et enthousiaste, uni par une généreuse pensée et mu par une noble ambition. En possession d'une doctrine à laquelle il croit d'une foi profonde, il se déclare, avec une loyale sincérité, le parti de la contre-révolution, l'adversaire de l'individualisme, le restaurateur décidé de l'organisation corporative. Le marquis de la Tour du Pin est son distingué théoricien [3] ; le comte A. de Mun, son orateur incom-

1. G. Hanotaux, *Histoire de la France contemporaine*, t. II, p. 557.

2. E. Montégut, *Où en est la Révolution française* ? (« Revue des Deux Mondes », nº du 15 août 1871, t. XCIV, p 872). — Renan écrivait de son côté : « L'édifice de nos chimères s'est effondré comme les châteaux féeriques qu'on bâtit en rêve. » (E. Renan, *La Réforme intellectuelle et morale*, 1872, p. 2.)

3. de La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*, 1907.

parable [1] ; l'œuvre des *Cercles catholiques d'ouvriers*, son intéressante mais éphémère création [2].

Voici encore un cortège d'hommes graves et réfléchis, avertis par la pratique des affaires ou instruits par leurs méditations sur l'histoire, de la complexité des questions politiques et de l'insuffisance des solutions simplistes. Ils se défendent d'avoir une théorie toute prête, mais ils ont foi en la science et ils espèrent, de l'observation comparée des peuples européens et de leurs institutions, recueillir de précieuses leçons. Ils se rangent aux côtés de Boutmy qui n'a pas de peine à leur faire admettre qu' « il n'y a point en France d'enseignement organisé des sciences politiques » et qu'il faut combler cette lacune. Boutmy propose de créer une école dont l'enseignement serait « historique et critique par la méthode ». Des faits, sévèrement groupés, clairement expliqués, savamment commentés, repris dans le passé sur un espace assez long pour qu'on puisse déterminer la courbe qui marque leur direction future : voilà, dit-il, la matière du véritable enseignement des sciences politiques. Les théories vagues et absolues, les lieux communs oratoires ne doivent pas avoir de place dans une étude sérieuse et pratique [3]. Guizot et Laboulaye, en des lettres publiées [4], se rallient au projet. Taine, dans un article du *Journal des Débats* [5], lui donne sa précieuse adhésion. « La connaissance des faits, dit-il, servira à limiter le champ du rêve, de l'extravagance et de l'erreur. Notre ignorance est déplorable ; les trois quarts des gens cultivés raisonnent en politiques de café. La science engen-

1. A. de Mun, *Discours*, t. I, 1888.
2. Idem, *Ma Vocation sociale*, 1908.
3. *Projet d'une Faculté libre des sciences politiques*, « Revue politique et littéraire », nº du 26 août 1871, p. 215.
4. Dans la « Revue politique et littéraire », nºs du 14 octobre 1871, p. 368 et du 11 novembre 1871, p. 458.
5. Nº du 17 octobre 1871, L'article est intitulé : *De la fondation d'une Faculté libre des sciences politiques.*

dre la prudence et l'étude minutieuse diminue le nombre des révolutionnaires en diminuant celui des théoriciens. L'étude comparée des constitutions de l'étranger modérera notre manie de fabriquer à la volée une Constitution parfaite et notre habitude de mettre à bas, au nom d'un principe abstrait, celle que nous avons. » Bref, comme le disait si bien M. Béchaux dans un récent article, « on avait abusé des axiomes et des théories absolues ; il fallait observer, grouper, et commenter les faits ; ce fut là le programme des fondateurs [1]. » — L'Ecole libre des sciences politiques fut inaugurée le 10 janvier 1872 [2].

Un troisième groupe — des naturalistes, des médecins, des ingénieurs — serré autour de Littré, mettait sa foi en la philosophie positive et son espérance dans la sociologie. L'opposition actuelle de la Sociologie à la Morale philosophique est née dans ce milieu de savants positivistes.

Certes, les deux groupes précédents réagissaient aussi, chacun à sa manière, contre les théories politiques de la Révolution et contre le Droit naturel enseigné à l'Université. Mais, dans l'entourage du comte de Mun, on était plus occupé d'œuvres et de réformes sociales que de controverses philosophiques, — quoique M. de Mun ne laissât

1. Béchaux, *La Vie économique et le Mouvement social.* « Le Correspondant », nº du 10 octobre 1908, p. 187.

2. Voir *Séance d'ouverture de l'Ecole libre des sciences politiques* dans « Revue politique et littéraire », janvier 1872, p. 706. — L'Ecole a-t-elle répondu complètement aux espérances de ses fondateurs ? Il est permis d'en douter, à lire le discours, empreint de mélancolie, que M. Anatole Leroy-Beaulieu prononça, au mois de janvier 1908, lors de l'inauguration du monument élevé à Boutmy. « Boutmy, dit-il, s'était flatté de former ici une élite à laquelle serait spontanément revenue, au moins pour une large part, la direction des affaires publiques... Devant une jeune démocratie ambitieuse et impatiente, confiante en ses forces et en ses lumières, et défiante de tout ce qui ne lui semble pas sortir de son propre fonds, le plus malaisé n'est pas de former une élite, mais bien de lui assurer, en politique surtout, le légitime ascendant que réclame pour elle l'intérêt public et peut-être le salut même de notre démocratie. » (*Un monument à la mémoire d'Emile Boutmy*, dans « Le Temps », nº du 13 janvier 1908.)

point, certain jour, d'opposer, en un superbe discours, la morale chrétienne à la morale rationaliste de Jules Simon [1]. A l'école de Boutmy, d'autre part, on évitait, par méthode, par tempérament ou par tactique, les polémiques doctrinales, et un large éclectisme y présidait au recrutement des professeurs ; c'est ainsi que Paul Janet y professa dès la première année, après que Taine eût prononcé le discours d'ouverture [2]. — Il y eut plus de combativité chez les amis et disciples de Littré.

Les sociologues d'aujourd'hui sont ingrats pour Littré. Ils devraient au moins lui reconnaître le mérite d'avoir été, trente ans durant, le conservateur entêté du musée comtiste.

Converti en 1840 à la philosophie positiviste [3], Littré voua à Auguste Comte un véritable culte, exaltant son génie, défendant sa mémoire et rééditant pieusement le *Cours de philosophie positive*. Il le suivit longtemps comme un « maître infaillible » et ne laissa jamais de le proclamer son « puissant initiateur » [4]. Il eut lui-même depuis 1844 une tribune réservée dans le *National* pour propager le positivisme. Il y appréciait les événements et solutionnait les problèmes du jour à la lumière de la sociologie — dont il lui advint parfois de s'exagérer le pouvoir éclairant [5].

1. Discours prononcé au Havre, le 15 janvier 1876. A. de Mun, *Discours*, tome I, p. 137.

2. *L'Ecole libre des sciences politiques, 1871-1897*. Paris, 1897.

3. E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863. Préface.

4. Idem, *Conservation, Révolution et Positivisme*, 2e édition, 1879. Préface, p. V.

5. Par exemple, dans son article *Paix occidentale* (publié dans le « National », no du 18 novembre 1850, réimprimé dans *Conservation, Révolution et Positivisme*, 1852, p. 253). Les défaites militaires de la Russie en Crimée, de l'Autriche en Italie et en Allemagne, de la France à Sedan et à Metz, de la Turquie dans les Balkans vinrent cruellement démentir les prévisions de Littré sur la paix européenne. Pasteur, dans son discours de réception à l'Académie française, où il succéda en 1882 à Littré, tira parti de la déconvenue de ce dernier, pour contester à la sociologie le caractère de science. Renan, qui lui

Fidèle à la doctrine de Comte, il y combattit aussi — même quand la démocratie coulait à pleins bords — les principes de la politique métaphysique [1] que Jules Simon, héritier de la pensée de Cousin, devait continuer à défendre comme la pure expression du droit naturel [2].

Leur confiance absolue en la Sociologie avait déjà, au lendemain de la Révolution de 1848, inspiré à Comte et à Littré la pensée de créer, dans le but d'exercer une action politique, une « Société positiviste [3] ». Dans un rapport présenté à la Société, on proposait notamment d'organiser à l'Ecole polytechnique un cours de Sociologie [4].

répondit, avoua aussi son scepticisme à l'égard des prétentions scientifiques de la sociologie, mais fit justement observer que Littré avait confessé son erreur. En effet, rééditant en 1879 son fameux article sur la Paix occidentale, Littré l'a fait suivre de ces remarques : « Ces malheureuses pages sont en contre sens perpétuel avec les événements qui se sont déroulés. Je me suis trompé. Je ne jurais alors que par la parole du maître ; et, pour la trouver vraie je faisais violence aux faits positifs, j'écartais les signes manifestes. » (E. Littré, *Conservation, Révolution et Positivisme*, 2e édition, 1879, p. 480.)

1. « La formule révolutionnaire « Liberté, égalité » considérée en elle-même, révèle aussitôt son origine métaphysique ; elle représente, non pas une condition réelle des choses, mais une notion subjective, une idée que l'esprit s'était faite d'une société normale à la fin du xviiie siècle. La conception de l'égalité est incompatible avec la nature des choses. » (E. Littré, *De la devise révolutionnaire : Liberté, égalité, fraternité* ; « Le National », n° du 9 juin 1851 ; reproduit par E. Littré, *Conservation, Révolution et Positivisme*, 1852, p. 304.) Cf. *Des bases scientifiques du nouvel ordre social* (« National, » 23 juillet 1849 ; *Conservation*, etc., p. 75).

2. « La raison, par sa propre force, pose et consacre tous les principes de la loi naturelle... La Déclaration des Droits de l'homme, c'est le dogme de la loi naturelle... La Révolution a fait succéder le droit naturel au privilège. » (J. Simon, *La Liberté*, t. I, pp. 27, 28 et 147.)

3. Comte entendait « rester seul juge de l'aptitude intellectuelle et morale de tous ceux qui demanderaient à y entrer ». La première condition indispensable de l'incorporation était « une suffisante adhésion à l'esprit général du Positivisme » ; il fallait au moins « adopter le Discours sur l'esprit positif ». (E. Littré, *Auguste Comte et la Philosophie positive*, p. 592.)

4. *Rapport à la Société positiviste par la commission chargée d'examiner la nature et le plan de l'école positive destinée surtout à régénérer les médecins*. Paris, mars 1849.

Littré reprit cette idée et fonda, au début de 1872, une « Société de Sociologie »[1]. C'est de cette société qu'est issu le mouvement d'études sociologiques dont, par ignorance ou par oubli des origines, on désigne M. Espinas comme l'initiateur[2] et dont M. Durkheim est actuellement considéré comme le représentant le plus qualifié.

La Société de Sociologie, disent les statuts, a pour but l'étude scientifique des problèmes sociaux et politiques (article 1). Conformément aux principes propres à la philosophie positive, elle admet que ses travaux doivent avoir exclusivement pour base l'examen des lois naturelles qui règlent la constitution et la marche des sociétés (article 2). Les séances de la Société ont lieu les 2e et 4e jeudi de chaque mois, à 8 heures du soir, au local de la Société, rue de Seine, 16 (article 22).

Les mémoires, lus aux séances de la Société, ont pour objet des questions d'une grande généralité. Il y en a une série sur la classification de la sociologie et la division de la société en sections[3] ; d'autres proposent des plans ou esquisses pour un traité de sociologie[4] ; d'autres encore traitent de la mésologie ou de l'influence du milieu, en

1. La fondation est annoncée dans « La philosophie positive », revue dirigée par E. Littré et G. Wyrouboff, Paris, nº de mars-avril 1872, tome VIII, p. 298.

2. « En 1877 » — disait M. Boutroux au Congrès de Philosophie de Heidelberg (septembre 1908). « Alfred Espinas publia un ouvrage intitulé : *Les Sociétés animales*, qui peut être considéré comme le point de départ du mouvement sociologique actuel. » (E. Boutroux, *La Philosophie en France depuis 1867*, dans « Revue de métaphysique et de morale ». Paris, novembre 1908, t. XVI, p. 692.)

3. Ceux de G. Wyrouboff, de de Bagnaux, du Dr Clavel, de G. Hubbard, dans la séance du 8 février 1872. (« La Philosophie positive », nº de mars-avril 1872, tome VIII, pp. 302, 313, 323, 331.

4. Ceux de E. Littré, dans la séance du 23 mai 1872 (*ibid.*, tome IX, p. 153) et de Guarin de Vitry, dans la séance du 26 juin 1873 (*ibid.*, t. XII, p. 5). — Cf. le mémoire de Gaétan Delaunay, *Programme de sociologie ou d'histoire naturelle des sociétés*. Paris, 1872.

particulier sur nos idées et nos mœurs [1]. Un des plus intéressants est celui du Dr Clavel sur la morale [2].

La Société de Sociologie vécut à peine deux ans. Elle s'était avant tout préoccupée de définir la science sociale et d'en déterminer les méthodes. Après de longues discussions, il fut reconnu qu'aucune des opinions exprimées, aucune des classifications proposées n'était la bonne. Le travail collectif devenait dès lors impossible. La société disparut.

L'échec fut sensible aux fondateurs. Six ans plus tard Wyrouboff s'en trouvait encore troublé : « La sociologie, dit-il, n'est jusqu'à présent qu'une ébauche de science, une esquisse approximative... Après plus de trente ans d'efforts, une sociologie abstraite, telle qu'elle devait être d'après les idées de M. Comte, n'a pu être créée. La loi des trois états a été reconnue pour une loi purement empirique ; aucune loi n'a été trouvée, aucune prévision n'est encore possible. La voie indiquée par M. Comte s'est trouvée stérile, tout au moins insuffisante [3]. »

1. Ceux du Dr Bertillon, dans la séance du 9 mai 1872 (*ibid.*, t. IX, p. 309), d'E. Jourdy, dans la séance du 24 octobre 1872 (*ibid.*, t. X, p. 155) et encore du Dr Bertillon, en 1873 (*ibid.*, t. XI, p. 468).

2. « L'individu n'obtient la moralité que de la vie sociale, il ne tire de son organisation propre que l'égoïsme et la méchanceté ; il tire de l'organisation sociale, l'altruisme et la bonté... L'être moral et sa conscience varient constamment avec le groupe social dont ils font partie... Chaque religion et chaque forme sociale a sa morale... La morale est restée un « art » jusqu'à l'époque actuelle. . La « science » des faits moraux devra, en premier lieu, circonscrire nettement les faits qui lui appartiennent spécialement. Puis il faudra rechercher dans l'organisation sociale quelles sont les conditions réelles du bien et du mal. La science fondée sur les faits doit dire, après avoir formulé le bien, dans quelles circonstances il sera praticable et dans quelles circonstances doit triompher le mal. » (Dr Clavel, *Mémoire sur la morale*, lu à la Société de sociologie dans ses séances des 13 et 27 février 1873, publié dans « La Philosophie positive », tome X, p. 445.) — Le Dr Clavel lut encore, dans la séance du 8 mai 1873, un mémoire sur la décadence du principe théologique dans les sociétés modernes (*ibid*, t. XII, p. 146).

3. G. Wyrouboff, *La Sociologie et sa méthode* (« La Philosophie positive », t. XXVI, p. 5).

Littré de son côté ajournait ses espérances : « M. Comte a vu dans la philosophie positive les éléments d'une doctrine sociale, et il pense qu'elle produira un régime politique qui lui sera homogène. Dans ces termes généraux, dit Littré, je le pense comme lui ; mais il faut avouer que nous sommes loin encore d'une pareille issue... Bien des degrés intermédiaires doivent être franchis, avant que le sociologiste puisse déterminer avec clairvoyance l'ordonnance sociale, quelle qu'elle doive être, congénère à la conception positive du monde... La politique scientifique qui émane des enseignements de la sociologie, a, pour le moment du moins, peu de vertu pour prévoir les événements et les contingences. Les prévisions ne sont jusqu'à présent admissibles en sociologie que dans des limites très restreintes [1]. »

Si elle ne répondait pas à l'attente de ses fondateurs, la Société de Sociologie eut pourtant des résultats appréciables.

D'abord elle provoqua des initiatives, tout au moins curieuses. Telle cette proposition d'Hipp. Stupuy de supprimer l'Académie des sciences morales et politiques et de créer une section de sociologie à l'Académie des sciences [2]. Tel encore le projet, cher à Littré, d'une Ecole supérieure des sciences positives, — qui fut développé par Wyrouboff, dans un discours à la loge maçonnique *la Clémente Amitié*, en la fête anniversaire de la réception du F∴ Littré, le 9 juillet 1876 [3]. Dans le plan exposé par Wyrouboff, on aurait

1. E. Littré, *Conservation, Révolution et Positivisme*, 2e édition, 1879, p. 216, 307 483.

2. H. Stupuy, *Deux mesures opportunes*. Mémoire présenté à M. Jules Ferry, ministre de l'instruction publique. (« La Philosophie positive », no de juillet-août 1879, t. XXIII, p. 4.)

3. Le discours du F∴ Wyrouboff a paru dans une brochure de la Bibliothèque franc-maçonnique intitulée *Loge française et écossaise de la Clémente Amitié, Fête anniversaire de la réception du F∴ Littré*. Paris, chez le concierge du Grand-Orient, rue Cadet, 16, 1876. — Le discours de réception de Littré dans la franc-maçonnerie a été publié par lui-même dans ses *Fragments de philosophie positive et de sociologie contemporaine*, p. 596, Paris, 1876.

enseigné en six semaines les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie, la science sociale, c'est-à-dire « les lois du monde inorganique, les lois du monde animé, les lois du mouvement des sociétés [1] ».

Un autre effet de la Société de Littré fut d'éveilller des vocations sociologiques, celles par exemple de Guarin de Vitry, de M. de Roberty, de M. Espinas, qui poursuivirent leur destinée avec des chances diverses. La pensée de M. de Roberty est, dans ses nombreux écrits, restée confuse comme elle l'était dans les longues *Notes sociologiques* qu'il publia de 1876 à 1878 chez Littré [2]. Le nom de M. Espinas est devenu célèbre ; les historiens de la sociologie et de la philosophie [3] le proclament l'initiateur de la sociologie contemporaine en France. Quant au pauvre Guarin de Vitry, qui le connaît ? qui en parle ?... Les positivistes ont substitué au dogme de l'immortalité de l'âme la théorie de la survivance dans la conscience d'autrui [4]. Il est honteux qu'ils laissent dans l'oubli, après avoir peut-être profité de son labeur, un des meilleurs d'entre eux.

Membre de la Société de Sociologie, Guarin de Vitry y

1. Antérieurement Wyrouboff avait apprécié sans bienveillance la création de l'Ecole libre des sciences politiques. Relevant parmi les noms des professeurs celui de Paul Janet, il ne dissimula pas son mépris : « Que pourra dire de scientifique sur la réforme sociale, l'auteur qui a fait un volume sur le cerveau et la pensée, sans avoir jamais fréquenté un amphithéâtre ou un laboratoire, et qui a nié formellement l'existence des lois fatales réglant la marche des sociétés ? » Et Wyrouboff terminait en disant : « Nous avons créé déjà, pour ceux qui travaillent en dehors de la métaphysique, une société de sociologie ; nous pourrons, peut-être, créer, pour ceux qui veulent s'instruire, une école libre des sciences sociales. » Wyrouboff, *L'Ecole libre des sciences politiques*, dans « La Philosophie positive », n° de janvier-février 1873, t X, p. 120 et 123.)

2. de Roberty, *Notes sociologiques,* dans « La Philosophie positive », t. XVI, p. 177 et 326 ; t. XVII, p. 95, 192 et 336 ; t. XIX, p. 397 ; t. XX, p. 57 et 250 ; t. XXI, p. 113.

3. E. Durkheim, *La Sociologie en France.* — E. Boutroux, *La Philosophie en France depuis 1867.*

4. L. Lévy-Brühl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, p. 392 et 409. Paris, 1900.

avait présenté l'*Esquisse d'un traité de sociologie* [1]. Après la dissolution de la Société il publia, dans la « Philosophie positive », des *Considérations sur la constitution de la science sociale* [2].

La plupart des conceptions de Guarin de Vitry sont aujourd'hui des lieux communs de la littérature sociologique ; on les retrouve, à la lettre même et sans attribution d'origine, dans les écrits des maîtres honorés de la science sociale [3]. Quand on pense que l'auteur n'était point informé de la littérature allemande, que ni les *Gedanken* de Lilienfeld, ni le *Bau und Leben* de Schæffle, ni les *Principles of Sociology* de Spencer n'avaient paru, — on doit reconnaître que son essai est un travail de puissante originalité, bien supérieur aux *Règles de la méthode sociologique* que M. Durkheim publia vingt ans plus tard. Qu'on en juge par le résumé que nous donnons ci-dessous en note [4].

1. Séance du 26 juin 1873. — Il y montre que la sociologie a réellement un objet propre, attendu que l'être social représente une puissance supérieure de la vie, est comme un mode d'existence d'un degré plus élevé : L'être collectif — constitué d'êtres agissants, sentants et pensants, chacun dans son individualité — a, dit-il, sa personnalité, son évolution propre, son mouvement d'assimilation et de désassimilation, sa croissance, son apogée, ses maladies, son déclin et sa dissolution. — C'est la contrainte qui réunit et maintient les agglomérations humaines ; d'invisibles liens enchaînent si étroitement l'individu à ses ancêtres et à ses contemporains, qu'il doit suivre la direction commune et mesurer son pas sur le leur ; mais l'adhésion des parties constituantes du corps social a cela de caractéristique qu'au lieu d'être matérielle, elle est idéale et volontaire. Ce que l'on pourrait appeler l'âme d'une société, c'est-à-dire sa synthèse intellectuelle et morale, résulte d'une élaboration séculaire à laquelle ont concouru tous ses ancêtres. (Guarin de Vitry, *Esquisse d'un traité de sociologie* dans « Philosophie positive », t. XII, p. 5.)

2. Guarin de Vitry, *Considérations sur la constitution de la science sociale*, dans « La Philosophie positive », 1875 et 1876, t. XIV, p. 404 ; t. XV, p. 170 ; t. XVI, pp. 41 et 393 ; t. XVII, p. 352.

3. Comparez, par exemple, la conception sociologique de M. Durkheim, exposée plus haut dans notre chapitre II, avec l'*Esquisse* et les *Considérations* de Guarin de Vitry.

4. La sociologie doit, — dans la conception de Guarin de Vitry, — se limiter à l'étude des collectivités humaines qui ont pris conscience

Guarin de Vitry avait, après Gaétan Delaunay, signalé l'utilité de recherches sur le pécorisme ou le grégarisme

d'elles-mêmes ; les phénomènes de pécorisme ou grégarisme chez les sauvages ou même chez les animaux peuvent toutefois faire utilement l'objet d'une présociologie. Ainsi une étude approfondie des populations primitives présenterait un immense intérêt pour découvrir les racines de nos mœurs et de nos institutions. — Dans les limites indiquées la sociologie est une véritable psychologie *, car les manifestations psychiques les plus hautes, les sentiments moraux et religieux, les combinaisons transcendantes de la pensée, ne se produisent que dans l'homme social et sont à la fois facteurs et produit de la sociabilité. — L'état présent des sciences sociales, c'est le morcellement, le manque de coordination ; chacune creuse son sillon, ignorante des autres Plusieurs, heureusement, entrent spontanément dans la véritable voie, celle de l'observation et de l'expérience ; c'est le cas des études sur le droit comparé, sur la morale et la psychologie comparées, sur l'histoire des institutions. De nouvelles disciplines se créent, dont la méthode est pareillement toute positive : l'ethnologie, l'archéologie, l'étude des mœurs et des coutumes, la science du langage et celle des religions, la statistique. Toutes ces études fragmentaires et actuellement sans lien commun sont les ramifications ou les racines de la sociologie Celle-ci viendra et en sera la synthèse. — Est-elle possible ? demandera-t-on. Travailler à la constituer est la vraie manière d'en prouver la possibilité. — La sociologie n'a, depuis Comte, fait aucun progrès ; elle est encore incapable de résoudre un problème de politique sociale ou de permettre une prévision. Cet arrêt de développement provient d'une erreur de méthode : on a voulu constituer la sociologie abstraite avant d'avoir conduit au degré suffisant une exploration systématique des phénomènes qu'elle doit intégrer dans ses généralisations. Il faut d'abord faire la morphologie, la physiologie et la classification des divers types de sociétés. Prétendre avant cela constituer l'anatomie et la physiologie générales ou la biologie abstraite des sociétés, c'est vouloir commencer par la fin. — La biologie peut fournir à la sociologie une direction, des indications générales et de fécondes analogies ; mais ce précieux concours ne dispensera nullement de l'observation et de l'analyse directe des phénomènes sociaux. — Il faut renoncer aussi au postulat d'Auguste Comte, d'après lequel toutes les sociétés, passées et contemporaines, représenteraient des phases différentes d'une seule et même évolution. L'évolution sociale se déroule suivant divers plans de structure. — Le sociologue doit, pour ne pas s'égarer dans ses investigations, prendre certaines précautions : 1° dis-

*) Pour Gaétan Delaunay, au contraire, la sociologie est « la Biologie des Sociétés ». — En énonçant et en développant — en 1872 dans son *Programme de sociologie* — la théorie organiciste, Delaunay a devancé Lilienfeld, Schæffle et Spencer. Les sociologues positivistes lui ont fait le même sort qu'à Guarin de Vitry : ils ont perdu son souvenir.

des animaux ; elles devaient, dans sa pensée, servir à constituer une présociologie En 1877 — avec la prétention de faire de la sociologie et non pas seulement de la présocio-

cipliner son imagination ; 2° écarter les considérations absolues et ne jamais perdre de vue que tout, dans ce monde, se trouve lié à une foule d'antécédents et de concomitants ; 3° conserver l'impartialité d'esprit ; pour le sociologue, le droit, la politique, la morale, la religion des sociétés sont des faits naturels. — Les procédés de la méthode sociologique sont l'observation, l'expérience, la comparaison, la classification. L'histoire est un immense laboratoire où nos pères et nos contemporains ont accumulé les expériences. Sans la considération de la longue chaîne des antécédents, qui ont façonné la société actuelle et formé nos habitudes, nos mœurs, nos institutions, les phénomènes les plus importants nous resteraient complètement inintelligibles. La sociologie dispose aussi d'un autre procédé fécond, qui lui est presque exclusif, c'est la statistique. C'est sur les investigations de la statistique comparée dans le temps, que se fondera la détermination de la direction et de la vitesse de l'évolution du corps social et de ses organes essentiels. Les données de la statistique pourront s'exprimer en courbes graphiques, et la comparaison de ces courbes pourra révéler des rapports inattendus. Par exemple, si l'on trouve constamment à peu près parallèles les courbes qui exprimeront le nombre des mariages annuels avec celles qui retraceront le produit des récoltes, on découvrira une relation directe entre l'abondance et les mariages, comme on en trouvera une inverse entre le degré de la prospérité publique et le nombre des délits. Mais il ne faut pas nourrir d'illusion sur la possibilité ou l'efficacité de l'emploi des mathématiques, hors des cas les plus généraux et les plus faciles de la sociologie, à cause de la multitude des facteurs variables qui peuvent venir compliquer les phénomènes les plus simples en apparence. — Quelle voie suivre dans la recherche statique, pour déterminer les conditions d'existence des sociétés ? Il faudra analyser d'abord la société dont nous faisons partie, pour en rechercher les bases fondamentales ; ensuite contrôler par l'analyse comparée des autres sociétés contemporaines, des sociétés barbares et même des peuplades les plus arriérées : ce que nous aurons trouvé partout et toujours, sera évidemment un élément constitutif de la société en général. Une fois déterminées les fonctions cardinales de la société, il faudra d'abord considérer isolément chacune d'elles, — la famille, la propriété, la religion, la morale, le droit, le gouvernement, le système militaire, etc. — dans chacune des sociétés actuelles et passées, pour en découvrir le caractère, les conditions et l'objet. Quand nous serons arrivés là, il restera à déterminer les relations mutuelles des diverses fonctions dans chacun des différents types de sociétés. On s'efforcera de déterminer, par exemple, à quelle forme religieuse correspond naturellement et normalement telle constitution de la famille, de l'industrie, du gouvernement, tel caractère de la littérature et des beaux-arts, tel avancement des sciences, telle direction de la pensée philosophique, telle physionomie générale de la population. Le but

logie [1], — M. Espinas publia un essai sur les sociétés animales, et le présenta comme thèse de doctorat à la Faculté des lettres de Paris.

Ce banal incident de la vie académique fut un événement doublement important.

La sociologie n'était jusqu'alors cultivée et honorée que par les rares disciples de Comte ou par les amis de Littré — des mathématiciens, des naturalistes, des médecins, ou, comme Guarin de Vitry, des ingénieurs. Elle était ignorée ou méprisée par les représentants du spiritualisme cousinien qui avaient le culte exclusif et jaloux de la philosophie littéraire. Or, voici que, sous la forme d'une thèse de doctorat, la Sociologie pénètre dans leur monde fermé, dérangeant leurs habitudes mentales et contredisant leur conception étroite de la philosophie. Cette invasion de la Sociologie, coïncidant avec l'apparition de la psychologie physiologique, fut, aux yeux des chefs de la pensée abstraite, « une véritable révolution ». Les traces de leur émoi se retrouvent, plusieurs années après, sous la plume de M. Boutroux [2].

final sera la détermination des conditions d'existence des sociétés connues, et, par une suprême abstraction, de la société en général. Ainsi se constituera la morphologie sociale. — Pour découvrir les conditions d'évolution des sociétés, on suivra la marche inverse. On partira des types les plus simples pour remonter aux organisations les plus compliquées, en observant comment, de degré en degré, les fonctions d'abord confuses se subdivisent, se spécifient et se coordonnent, et en cherchant à déterminer la caractéristique de chacune des formes sociales dont la succession s'est déroulée dans l'histoire. — Pour fournir aux sociologues les matériaux indispensables, il est urgent de rédiger un questionnaire de sociologie comparée. Chaque observation doit être consignée sur une carte volante, portant, avec un numéro, un titre et des sous-titres. Ces cartes ou fiches seront classées par casiers et numéro, avec un répertoire alphabétique. — Certes, au premier abord, l'œuvre esquissée paraîtra gigantesque, mais que le travail soit réparti par âges historiques et par fonctions sociales entre divers érudits, chacun se chargeant de ce qui rentre dans la spécialité de ses études, toute difficulté disparaîtra.

1. A. Espinas, *Des Sociétés animales*, 2e éd. 1878, p. 210.

2. E. Boutroux, *De l'organisation de l'enseignement philosophique dans les Facultés des lettres*, 1882. — *L'Agrégation de Philosophie*, 1883.

Ce n'est pas tout. En s'aventurant dans les régions austères et prétentieuses de la philosophie officielle, la Sociologie, qui avait grandi en liberté, s'y trouva face à face avec la Morale. Paul Janet et Caro faisaient, en effet, partie du jury chargé de juger la thèse de M. Espinas [1]. Cette rencontre de la Sociologie et de la Morale manqua de cordialité.

Ce ne fut pas la faute de M. Espinas. Il avait cherché à démontrer la possibilité d'un *modus vivendi* entre les deux disciplines. Il s'était efforcé de rassurer les représentants de la Morale spiritualiste sur les dispositions conciliantes des sociologues [2]. Bien plus ; lui qui, vingt-cinq ans après, dans un accès de phobie religieuse, devait, sans une preuve d'ailleurs, affirmer qu' « il ne peut y avoir de sociologie chrétienne » [3], — il s'abrita, pour se faire accepter par ses juges, théistes ou chrétiens, sous le patronage du théocrate Joseph de Maistre [4].

Cependant Paul Janet l'obligea à supprimer l'Introduction historique de sa thèse, « parce qu'il ne voulait pas », a-t-il raconté lui-même, « en effacer le nom d'A. Comte » [5].

1. A. Espinas, *Des Sociétés animales*, 2e éd., p. 313, note 1.

2. « Le caractère *a priori* des prescriptions de la conscience peut se concilier avec l'origine historique que la sociologie assigne aux sentiments dont elles donnent la formule abstraite. Les lois nécessaires de l'existence sociale s'imposant à l'esprit par la transmission héréditaire, par l'éducation, par les influences inévitables du milieu, ne pourraient-elles pas être regardées comme la volonté de Dieu même qui se manifesterait à nous par l'intermédiaire de la nature ? Il est beau, par exemple, de croire qu'en se livrant, suivant une impulsion héréditaire aux affections domestiques et patriotiques, on conspire avec la Providence pour la réalisation de l'ordre universel et le développement de la civilisation. » (A. Espinas, *Des Sociétés animales*, 2e éd., p. 145-146.)

3. A. Espinas, *Etre ou ne pas être, ou Du postulat de la sociologie*, « Revue philosophique », mai 1901, t. II, p. 459.

4. « Nous avouons ne pas comprendre pourquoi, après que Joseph de Maistre (esprit clairvoyant sans aucun doute, autant que convaincu) a cru nécessaire d'accepter les théories sociologiques pour échapper aux théories du *Contrat social*, pourquoi, disons-nous, un spiritualiste de nos jours, théiste ou chrétien, se montrerait plus difficile ? » (Espinas, *Des Sociétés animales.*, p. 144).

5. A. Espinas, *Etre ou ne pas être*, p. 449.

Cinq ans plus tard, M. Espinas prit sa revanche. Il attaqua de front les philosophes spiritualistes, — en particulier Janet et Caro — « adversaires de la science empirique des sociétés »[1].

Il contestait à la Morale qu'ils enseignaient le caractère de science : la science a pour objet non ce qui doit être mais ce qui est ; elle est étrangère en elle-même à toute idée d'obligation et de prescription impérative.

Il critiqua ensuite leur méthode : La morale et la politique spiritualistes sont une vaste série de déductions reposant sur la même conception *a priori* que la construction géométrique des droits de l'homme. M. Caro, quand il écrit : « Il y a un ensemble de droits naturels inhérents à l'homme, parce que l'homme est une personne, c'est-à-dire une volonté libre », — se rattache ouvertement à la tradition *a priori* du XVIIIe siècle, et pose les mêmes principes, suivant la même méthode. Cette méthode, qui tend à substituer, dans tous les débats politiques, les verdicts de la conscience morale aux enquêtes de faits, produit, au lieu d'une théories cientifique, une pratique arbitraire et intolérante. La doctrine politique française n'est rien moins qu'une vérité démontrée. Scientifiquement, la Déclaration des droits de l'homme, toute la religion révolutionnaire, n'est qu'un immense postulat.

Il dénonça enfin leurs principes : Les « immortels principes » de 89 ne nous peuvent fournir aucune solution précise sur les problèmes d'organisation sociale les plus urgents. Leurs conséquences naturelles conduisent à un individualisme dangereux, à l'anarchie toute pure. — L'enseignement de la morale spiritualiste, ajouta-t-il[2], n'est pas exempt de toute responsabilité dans la naissance et le crédit croissant des utopies radicales. Nos radicaux, prétendus naturalistes, rééditent J. Simon, qui vient de Rousseau.

1. A. Espinas, *Les Etudes sociologiques en France*. « Revue philosophique », 1882. Tome XIII, p 565 et t. XIV, p. 337 et 509.
2. A. Espinas, *L'Agrégation de Philosophie*, p. 601.

Paul Janet s'affligea d'abord de ces attaques. « Dans ce temps-là, » dit-il, en évoquant l'époque où Cousin proclamait que « la vraie morale est celle qui conduit à la liberté politique » — « dans ce temps-là, les esprits éclairés et cultivés aimaient la société dans laquelle ils étaient nés et ils y croyaient ; ils n'en étaient pas encore venus à se servir de l'érudition et de la critique pour dénoncer les illusions des libertés modernes » [1].

Puis il prit contre la Sociologie la défense des « immortels principes », essayant de démontrer que les Droits de l'homme ne sont pas une invention idéologique née d'une métaphysique arbitraire [2].

Mais, dans l'intervalle, M. Fouillée avait publié une bril-réfutation de la morale kantienne et de la morale spiritualiste de Janet [3], et ce fut un encouragement pour les sociologues [4].

On connaît le reste et comment M. Durkheim — initié à la sociologie par des précurseurs français, illustres ou obscurs, et par d'éminents maîtres allemands — opposa la science des mœurs à la philosophie morale et rompit avec la méthode et les théories du Droit naturel...

C'est le conflit, arrivé à cette phase de son développement, que, dans un livre déjà fameux, M. Lévy-Brühl expose à sa manière.

Habile metteur en scène, M. Lévy-Brühl présente la rivalité de la Sociologie et de la Morale dans un décor aux perspectives indéfinies. Les moralistes et les philosophes, qui tiennent dans la pièce les vilains rôles, sont des personnages vagues, des physionomies imprécises, sans âge et sans nationalité. Le spectateur ébloui ne sait pas trop bien où ni quand le drame se passe. Il finit par comprendre que, sous les coups de la Sociologie, inventée par M. Durkheim, c'est

1. P. Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, p. 95.
2. Idem, *Histoire de la science politique*, 3e éd., t. I, Introduction de la 3e édition. Paris, 1887.
3 A. Fouillée, *Critique des systèmes de morale contemporaine*, 1883.
4 A. Espinas, *Etre ou ne pas être*, p. 449.

l'édifice séculaire de la philosophie morale et sociale tout entier qui s'écroule en ruines.

La réalité, l'histoire vraie, est tout autre.

La Morale, dont le sort se joue dans ce conflit, est, en fait, le système de J.-J. Rousseau et de l'école éclectique.

Rousseau, Cousin, Jouffroy, Damiron, Jules Simon, Janet, Caro ont prétendu, de la notion de l'individu humain. déduire, par le seul raisonnement, des règles de conduite et des principes d'organisation sociale, valables pour tous les temps et pour tous les pays.

Le premier, avec son droit naturel révolutionnaire, a bouleversé l'édifice politique ; les autres, avec leur droit naturel conservateur, n'ont pas réussi à le stabiliser.

La doctrine, dangereuse ou suspecte, a provoqué l'opposition des hommes d'ordre, soucieux de paix et de progrès.

La méthode, prétentieuse et insuffisante, a ligué contre elle les savants, ennemis du verbalisme.

Plus vive à deux moments — après 1795 et après 1870 — parce qu'elle était stimulée par les événements tragiques. la réaction a persisté tout le long du siècle. Nous en avons seulement, dans ce chapitre, relevé certaines expressions.

De notre exploration dans le passé il résulte cependant :

1° Que la Sociologie contemporaine et son conflit avec la Morale ne constituent pas une nouveauté ; ils ne représentent qu'un incident particulier d'une opposition et d'un mouvement déjà anciens.

2° Que la Morale, avec laquelle la Sociologie entre en lutte, est le Droit naturel, tel que l'ont échafaudé Rousseau et l'école éclectique. — Or, s'il se rencontre dans l'histoire des systèmes de philosophie morale et sociale analogues au leur, il s'en trouve, d'autres aussi, de conception et de structure différentes. Par conséquent, le conflit de la Morale et de la Sociologie, réel sans doute, est en même temps nettement limité. Le grand défaut du livre de M. Lévy-Brühl est de n'avoir pas indiqué ces limites.

CHAPITRE VII

VERS LA SOLUTION [1].

Des philosophes, émus par la vigoureuse attaque de M. Lévy-Brühl contre « les morales théoriques », se sont défendus et ont même pris l'offensive.

1. Bibliographie : G. ASLAN, *L'Expérience et l'Invention en Morale*, Paris, 1908. — A. BAYET, *L'idée de Bien*, Paris, 1908. — J. BAYLAC, *Deux Systèmes récents de Morale*, « Revue de philosophie », Paris, 1er septembre 1907. — *La Science morale et la Sociologie*, « Bulletin de littérature ecclésiastique » publié par l'Institut catholique de Toulouse, Paris, année 1903. — BÉLOT, *Etudes de morale positive*, Paris, 1907. — *La Morale positive. Examen de quelques difficultés*, « Bull. de la Soc. franç. de philos. », t. VIII, Paris, 1908. — E BOUTROUX, *Morale et Religion*, « Revue des Deux Mondes », Paris, 1er septembre 1910. — P. BUREAU, *La Crise morale dans les sociétés contemporaines*, « Bull. de la Soc. franç. de philos. », Paris, 1908. — G CANTECOR, *La Science positive de la Morale*, « Revue philosophique », t LVII, Paris, 1904. — *Etudes de morale positive par M. Belot*, « Revue de métaphysique et de morale », t. XVI, Paris, 1908. — A. DARLU, *Le Congrès de la Ligue de l'enseignement à Amiens et la Morale scientifique*, « Revue politique et parlementaire », t. XLIV, Paris, 10 avril 1905. — J. DE GAULTIER, *La Dépendance de la morale et l'Indépendance des mœurs*, Paris, 1907. — A. DE GOMER, *Le Problème moral et la Science*, « Revue de philosophie », t. VI, Paris, 1906. — J DELVOLVÉ, *L'organisation de la conscience morale*, Paris, 1906. — *Rationalisme et tradition*, Paris, 1910. — *L'efficacité des doctrines morales*, « Bull. de la Soc. franc de philos. », t. IX, Paris, 1909 — G. DE PASCAL, *Un nouveau défenseur de l'idée corporative*, « L'Association catholique », t. LIII, Paris 1902. — M. DESLANDRES, *La Crise de la science politique et le Problème de la méthode*, Paris, 1902. — Ch. DUNAN, *La Morale positive*, « Rev de métaph. et de mor. », t. XVIII, Paris, 1910. — E. DURKHEIM, *Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu*, « La Revue », t. LIX, p. 306, Paris 1905. — *La Sociologie religieuse et la Théorie de la connaissance*, « Revue de métaph. et de mor. », t. XVII, Paris, 1909. — *Examen critique des systèmes classiques*

M. Lévy-Brühl, tout en répondant à leurs critiques, a jugé nécessaire de « mettre mieux en lumière ce qu'il s'était proposé d'établir »[1].

Il n'avait nullement, assure-t-il, eu l'intention d'« apporter un nouveau traité de morale », car il n'ambitionne point de « constituer une morale ».

Il n'avait pas non plus, en préconisant de créer une science des mœurs, entendu prononcer l'interdit sur la

sur les origines de la pensée religieuse, « Revue philosophique », t. LXVII, Paris, 1909. A. Espinas, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, Paris, 1898. — E. Faguet, *La Démission de la Morale*, Paris, 1910. — P. Fauconnet, *La Morale et la Science des mœurs*, « Revue philosophique », t. LVII, Paris, 1904. — A Fouillée, *La Science des mœurs remplacera-t-elle la Morale ?* « Revue des Deux Mondes », Paris, 1er octobre 1905. — *La Morale scientifique*, « Revue politique et parlementaire », t. XLV, Paris, 1905. — P. Gaultier, *L'Idéal moderne*, Paris, 1908. — M. Gillet, *Le Sens commun et la Métamorale*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », Paris, 20 janvier 1910. — D. Gusti, *Die sociologische Richtung in der neuesten Ethik*, « Viertel-Jahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie », 32. Band, Neue Folge VII, 1908. H. Höffding, *On the relation between Sociology and ethics*, « The american Journal of Sociology », t. X, Chicago 1905. — A. Landry, *Principes de morale rationnelle*, Paris, 1906. — A. Naville, *La Morale conditionnelle*, « Revue philosophique », t. LXII, Paris, 1906. — D. Parodi, *Le Problème moral et la Pensée contemporaine*, Paris, 1910. — M Pradines, *L'Erreur morale établie par l'histoire et l'évolution des systèmes*, Paris, 1909. — F. Rauh, *L'Expérience morale*, Paris, 1903. — *Science et Conscience*, « Revue philosophique », t. LVII, Paris, 1904. — *La Morale comme technique indépendante*, « Bull. de la Soc. franç. de philos. », t. IV, Paris, 1904. — H. Sidgwick, *The Relation of Ethics to Sociology*, « International Journal of Ethics ». t. X, Philadelphie, 1899. — G. Sorel, *Les Théories de M. Durkheim*, « Le devenir social », t. I, Paris 1895. — G. Tarde, *Criminalité et Santé Sociale*, « Revue philosophique », t. XXXIX, Paris, 1895. — D. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*. Venetiis, 1593

1. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs. Réponse à quelques critiques* (« Revue philosophique », Paris, juillet, 1906, t. LXII, p. 1). — Les critiques auxquelles M. Lévy-Brühl répond, sont celles de la « Revue de métaphysique et de morale, supplément de juillet 1903 ; de M. Bélot, *En quête d'une morale positive*, dans la « Revue de métaphysique et de morale », juillet et septembre 1905 ; de M. Cantecor, *La Science positive de la Morale*, dans la « Revue philosophique », mars et avril 1904 ; et de M. Fouillée, *La Science des mœurs remplacera-t-elle la morale ?* dans la « Revue des Deux Mondes », 1er octobre 1905.

métaphysique : « Libre à la métamorale de s'attacher aux problèmes de la destinée de l'homme, du souverain bien, etc., et de continuer à y appliquer sa méthode traditionnelle ». — Déjà M. Durkheim avait fait cette distinction entre la science, cultivée par les sociologues, et la métaphysique, abandonnée aux philosophes [1].

Il s'agit exactement, dit M. Lévy-Brühl, de rompre avec une méthode et d'en adopter une nouvelle : « La question soulevée ne porte que sur l'objet et la méthode d'une science. »

Ces éclaircissements n'étaient pas superflus. Car n'avons-nous pas vu M. Durkheim conclure un volumineux essai de sociologie, en proclamant que « notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale » [2] ? N'est-il pas obsédé aussi par le problème, — métaphysique d'après M. Lévy-Brühl, — du fondement du devoir [3] ? — Certes les sociologues prétendent que leur méthode est indépendante de toute philosophie et que la sociologie n'a pas à prendre parti entre les grandes hypothèses qui divisent les métaphysiciens [4]. Mais, en vérité, ils ont sur des questions métaphysiques, — celle de l'âme [5], par

1. « La science de la morale n'est en opposition avec aucune espèce de philosophie, car elle se place sur un tout autre terrain. Il est possible que la morale ait quelque fin transcendante que l'expérience ne peut atteindre ; c'est affaire au métaphysicien de s'en occuper » (E. Durkheim, *Division du travail social*, 1re éd., préface, p. II.) « Il est possible qu'il y ait une morale éternelle, écrite dans quelque esprit transcendant ou bien immanente aux choses et dont les morales historiques ne sont que des approximations successives ; c'est une hypothèse métaphysique que nous n'avons pas à discuter. » (*Ibid.*, p. 22.) « La science de la morale n'a pas à connaître de la doctrine qui voit en Dieu le créateur de la morale. La question n'est pas de notre ressort. Les causes secondes sont les seules dont nous ayons à nous occuper. » (E. Durkheim, *Le Suicide*, p. 359, note 1.)

2. E Durkheim, *De la division du travail social*, 2e éd., p. 406.

3. Voir plus haut, pp. 99 et 135.

4. E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, 2e éd., p. 172.

5. « Il n'est pas nécessaire d'imaginer une âme. Toutes nos pensées sont dans le cerveau. » (E. Durkheim, *Représentations individuelles et repré-*

exemple, et celle de Dieu [1], — des idées faites et des solutions arrêtées, empruntées aux systèmes dont ils ont d'aventure subi l'influence. Or, leurs opinions sur ces problèmes fondamentaux se retrouvent constamment mêlées à l'exposé de leur méthode sociologique. Si leur contradicteur ne fait pas mieux qu'eux-mêmes la dissociation nécessaire, la discussion s'égare facilement ou reste confuse. Il faut, par conséquent, savoir gré à M. Lévy-Brühl d'être venu préciser l'objet du débat.

Puisqu'il s'agit exclusivement de méthode, quelle est celle que la sociologie condamne ?

C'est, rappelons-le, celle des philosophes qui construisent de toutes pièces une soi-disant science pratique, appe-

sentations collectives, p. 297.) « Nous n'admettons pas plus d'âme substantielle dans la société que dans l'individu. »(E. Durkheim, *Le Suicide*, p. 14, note 1.)

Note de la 3e édition. — Aux deux citations qui, dans la note 5 de la page 245, expriment une même pensée, M. Durkheim fait (dans l'*Année sociologique*, t. XII, p. 327) un sort très différent.

Il traite la seconde par prétérition et en laisse ignorer l'existence à ses lecteurs.

Mais il nous accuse de « faux » pour avoir, dans la première citation, omis le contexte que voici :

« Pour reconnaître à l'esprit cette autonomie limitée qui est au fond « tout ce que contient de positif et d'essentiel notre notion de la spiri- « tualité, il n'est donc pas nécessaire d'imaginer une âme séparée de « son corps et menant dans je ne sais quel milieu idéal une existence « rêveuse et solitaire. L'âme est dans le monde ; elle mêle sa vie à celle « des choses et l'on peut, si l'on veut, dire de toutes nos pensées qu'elles « sont dans le cerveau. Il faut seulement ajouter que, à l'intérieur « du cerveau, elles ne sont pas localisables à la rigueur, qu'elles n'y « sont pas situées en des points définis. »

Nos lecteurs jugeront qu'en extrayant de ce passage, embarrassé et filandreux, la phrase essentielle — celle où M. Durkheim soutient qu'« *il n'est pas nécessaire d'imaginer une âme* » — nous n'avons pas essayé de lui attribuer une opinion qui lui serait antipathique. Pour s'en convaincre, il suffit que nos lecteurs veuillent bien relire celle de nos deux citations que M. Durkheim a passée effrontément sous silence. Il y déclare sans périphrase : *Nous n'admettons pas plus d'âme substantielle dans la société que dans l'individu.*

1. « Je ne vois dans la divinité que la société transfigurée et pensée symboliquement. » (E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, dans « Bulletin de la Société française de philosophie », t. VI, p. 129.)

lée la morale ou le droit naturel [1]. Ils supposent connue la nature humaine, individuelle et sociale et, forts de cette connaissance, ils prescrivent aux individus et aux collectivités des règles de vie et des principes d'organisation. Règles et principes sont géométriquement déduits d'un idéal, déterminé par chacun au gré de ses aspirations, mais posé par tous comme un axiome. La nature humaine restant par définition identique à elle-même, préceptes et lois prétendent à une valeur universelle, dans le temps et dans l'espace...

J.-J. Rousseau s'est servi de cette méthode contre la société de son temps.

Victor Cousin, au contraire, les philosophes bourgeois de la monarchie de Juillet et leurs continuateurs l'ont utilisée en faveur de l'ordre et au profit des institutions établies.

Depuis et avant Grotius, d'autres que Rousseau et les éclectiques en ont usé à des fins diverses.

Mais il serait inexact d'affirmer avec M. Lévy-Brühl, qu'il n'y eut point, dans le passé, des systèmes de philosophie morale et sociale, autrement compris et différemment construits.

En particulier, — et nous tâcherons de le montrer dans ce chapitre — l'idée qu'au XIIIe siècle saint Thomas d'Aquin avait de l'éthique et de la politique n'est point celle que dans la suite on s'est faite du droit naturel. Nous ne parlons point, ce disant, des solutions par lui données aux questions ; aussi n'allons-nous pas examiner le contenu de sa doctrine. Mais nous essayerons d'exposer la méthode de sa science morale et politique. Ce n'est pas la préoccupation ordinaire des auteurs qui étudient le système thomiste : ils sont habituellement plus curieux de ses théories que de sa méthode. Les règles de celle-ci n'ont d'ailleurs pas été exposées systématiquement

1. Voir plus haut, chap. I.

par lui-même ; force est de les dégager de l'ensemble de son œuvre.

1. *Le domaine de la morale.*

Saint Thomas, les philosophes de l'école de Cousin et les sociologues contemporains délimitent et subdivisent différemment le domaine qui est, d'après le premier, celui-ci de la philosophie morale ; d'après les seconds, celui du droit naturel ; d'après les derniers, celui de la science des mœurs.

Saint Thomas commence par constater l'existence d'une morale individuelle et d'une morale sociale. La première régit la conduite des individus, quel que soit d'ailleurs l'objet ou le terme de leur activité ; la seconde règle les mouvements des collectivités, en particulier de la famille et de l'Etat.

L'une et l'autre doivent, d'après lui, former l'objet d'une science distincte ; la science sociale se subdivise même en science de la société familiale et science de la société politique.

Le fondement de cette division et de cette subdivision gît dans ce fait que la famille et l'Etat ne sont pas purement des sommes d'individus ; ce sont des groupes dont chacun forme un tout doué d'une vie propre ; et, entre eux, ils ne diffèrent pas seulement quantitativement, en plus ou en moins : ce sont des réalités spécifiques, formellement distinctes l'une et l'autre.

Il en résulte que, d'après saint Thomas, il y a lieu de diviser la philosophie morale en trois parties : la morale individuelle, la morale domestique, la morale politique [1].

1. « Ordo actionum voluntariarum pertinet adc onsiderationem moralis philosophiae... Homo autem naturaliter est pars alicujus multitudinis... domesticae... civilis... Hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid

Nous savons déjà, pour avoir étudié leur méthode [1], que les moralistes critiqués par l'Ecole sociologique négligent ces distinctions. Ne voyant dans la société qu'une collection, ils dérivent de la nature de l'individu les préceptes de la vie collective et ils font de la science sociale une simple déduction de la science morale.

Quant aux sociologues, ils assignent comme matière à la science des mœurs les « faits moraux ». — Mais qu'entendent-ils par là ?

On sait l'importance extrême qu'ils attachent aux définitions préliminaires [2]. Observant les choses en elles-mêmes et du dehors, au lieu de rester dans l'idéologie, écartant les prénotions, pour ne pas substituer à la réalité une vue de l'esprit ; groupant les phénomènes, en tenant compte de la nature des choses ; proscrivant toute élimination arbitraire — ce sont les règles prescrites par M. Durkheim [3] et dont il nous assure [4] qu'elles sont l'expres-

simpliciter unum. Et ideo pars ejus totius potest habere operationem quae non est operatio totius. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem quae non est propria alicujus partium sed totius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticæ quæ vocatur œconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis quæ vocatur politica. » (S. Thomas, *In decem libros Ethicorum*, lib. I, lect. 1.) — « Diversi fines sunt bonum proprium unius et bonum familiæ et bonum civitatis et regni. » (S. Thomas, *Summa theologica*, IIa IIæ, q. 47, art. 11.) — « Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis, Et ideo Philosophus dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum, et alia hujusmodi, differre solum multitudine, et paucitate, et non specie. » (S. Thomas, *Summa Theologica*, IIa IIæ, q. 58, art. 7, ad 2m.)

1. Voir plus haut, p. 200.
2. Voir plus haut, pp. 28 et 50.
3. *Règles de la Méthode sociologique*, chap. II.
4. *Ibid.*, Introduction.

sion de sa pratique personnelle — ils doivent avoir abouti à des résultats de valeur objective et indiscutable.

Or, M. Durkheim est décevant et sa pensée fuyante est insaisissable.

Il définit les faits moraux tantôt par leur caractère apparent, tantôt par leur fonction.

A l'observateur qui les considère du dehors, ils se révèlent, dit-il, comme « des règles de conduite sanctionnées ou obligatoires [1] ». Et sur cette constatation il s'appuie pour démontrer que la société est la source de la morale, et cela par le raisonnement suivant : L'obligation qui caractérise les règles morales est la preuve qu'elles ne sont pas l'œuvre de l'individu [2], car nous ne pouvons pas nous obliger nous-mêmes [3]. Dieu étant écarté comme une hypothèse non scientifique, la morale ne peut venir que de la société [4]. Tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale [5] ; en particulier les croyances et les pratiques religieuses [6]. « La morale individuelle même est au plus haut point sociale, car ce qu'elle nous prescrit de réaliser, c'est le type idéal de l'homme tel que le conçoit la société [7]. » — On ne peut s'empêcher d'être surpris en lisant ensuite, sous la signature de M. Durkheim, cette réponse récemment faite par lui à M. Fouillée : « Nous ne soutenons pas qu'il n'existe absolument rien de moral ou d'immoral qui ne soit d'origine sociale. Une affirmation aussi catégorique et *a priori* n'aurait rien de scientifique [8]. »

Quand il définit les règles morales par leur « caractère interne », il pousse plus loin, à l'endroit de la morale individuelle, l'exclusivisme aprioriste. La fonction prati-

1. *De la division du travail social*, 1er édit. Introduction.
2. *Représentations individuelles et Représentations collectives*, p. 294.
3. *La Science positive de la Morale en Allemage*, p. 139.
4. *Le Suicide*, p. 359.
5. *De la Définition du Phénomène religieux*, p. 23.
6. *Ibid.*, p. 23. « Rites et dogmes sont l'œuvre de la société. »
7. *Détermination du fait moral*, p. 133.
8. E. Durkheim, « Année sociologique », t X, p. 360. Paris, 1907.

que qu'il assigne à la morale est « de rendre possible la société, de sauvegarder les grands intérêts collectifs[1] ». « Quant à ce que l'on appelle la morale individuelle, si l'on entend par là un ensemble de devoirs dont l'individu serait à la fois le sujet et l'objet, c'est une conception abstraite qui ne correspond à rien dans la réalité. L'homme n'est un être moral que parce qu'il vit en société ; faites évanouir toute vie sociale, et la vie morale s'évanouit du même coup, n'ayant plus d'objet où se prendre[2]. » — Voici cependant que M. Durkheim s'oublie à soutenir des thèses de morale individuelle, à savoir que, dans l'intérêt et pour le bonheur de l'individu, « les passions doivent être limitées[3] » et que « le suicide doit être classé au nombre des actes immoraux »[4]. — Mais après, il se reprend à soutenir que « la morale ne peut avoir pour objectif que la société et non la perfection de l'individu »[5]. — Quand là-dessus Rauh lui objecte que l'existence de devoirs individuels est un fait dont la réalité est indéniable[6], il répond : « Je ne me suis jamais occupé des principes de l'action individuelle »[7]...

1. *La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 38.
2. *De la division du travail social*, 2e éd., pp. 394, 395.
3. *Le Suicide*, p. 272.
4. *Ibid.*, p. 369.
5. *Détermination du fait moral*, p. 115.
6. « Il y a, dit Rauh, des devoirs d'homme à homme, des devoirs humains (devoirs de justice, de pitié) que la conscience considère comme extra-sociaux ; il y a des devoirs individuels de l'individu à l'égard de lui-même (honneur, dignité personnelle) et des devoirs qui lient directement l'individu à l'individu, comme tel et non comme membre de la collectivité (amitié, amour). Dans tous ces cas, la conscience admet des obligations extra-sociales. . On peut se demander si une partie de la morale ne serait pas aussi peu sociale que la psychologie ou la physiologie ; ce serait celle qui a pour objet d'établir une certaine hiérarchie des fonctions psychiques et de poser des principes de conduite conformes à cette hiérarchie : celui-ci, par exemple, que la maîtrise de ses passions vaut mieux que l'abandon au plaisir.. Les devoirs extra-sociaux sont, de toute façon, réels. » (« Bulletin de la Société française de philosophie », 1906, t. VI, pp. 202 et 207.)
7. « Bull. de la Soc. fr. de phil. », t. VI, p 208.
Ce qui augmente encore la confusion des idées de M. Durkheim, c'est

Au bout de cet examen, nous nous trouvons en présence d'une seule définition objective : celle de saint Thomas. Il se place, lui, en face de la réalité et l'exprime adéquatement, sans en rien exclure, sans y rien confondre. L'existence de préceptes réglant les actes et les démarches volontaires des individus est un datum. L'existence de lois présidant à l'organisation des institutions, de la famille et de l'Etat en particulier, est un autre datum. Saint Thomas les relève tous deux en ayant égard à leur différence spécifique.

Au contraire, les sociologues contemporains n'ont pas réussi à donner des faits moraux une définition correcte [1].

Explicitement ou implicitement, ils méconnaissent, s'ils ne la nient, l'existence ou la spécificité de la morale individuelle. Ils n'expriment pas le réel, ils en excluent arbitrairement des éléments ou y confondent ce qui est

qu'il donne à la même expression tantôt un sens objectif, tantôt un sens subjectif. Une fois (p. ex., dans la *Division du travail social*, 2e éd., p. 395), il comprend par « morale individuelle » les devoirs dont l'individu est à la fois le sujet et l'objet. A d'autres moments (p. ex., dans l'*Année sociologique*, t. X, p. 360), il entend par « morale individuelle » la vie morale des individus, c'est-à-dire la manière dont chaque conscience particulière comprend, interprète et applique les règles morales admises dans un milieu donné.

1. La définition de M. Lévy-Brühl ne se caractérise point par une grande précision. Il indique comme l'objet de la science des mœurs : « l'ensemble des conceptions, jugements, sentiments, usages, relatifs aux droits et aux devoirs respectifs des hommes entre eux ». (*La Morale et la Science des moeurs*, p. 101.) — On ne sait s'il oublie ou refuse d'admettre dans la morale les devoirs qui ne rentrent pas dans le groupe : « devoirs des hommes entre eux ».

M. Bayet est, à cet égard, beaucoup plus catégorique : « L'art moral, écrit-il, est essentiellement social. Il s'applique à des groupes et s'attache à améliorer une réalité collective. Que veut-on qu'il tente d'autre ?... Il s'abstiendra d'intervenir dans la vie intérieure. Hors le cas où l'intérêt collectif entre en jeu, rien, ni légalement ni moralement, ne doit s'opposer au libre développement de l'individu. Toute règle imposée inutilement à sa pensée, à ses sentiments, à sa fantaisie même n'a pas de raison d'être... Il n'y a pas ici de vérité... pas de devoir... Comment décider, par exemple, que la résignation est préférable à la souffrance ? De quel droit imposer la vie à celui qui n'en veut plus ? » (*La Morale scientifique*, pp. 166 à 170.)

distinct. Leurs définitions formulent ce qu'ils voudraient que la morale fût ou devînt, pour être en harmonie avec leurs prénotions métasociologiques. Elles ne sont pas ce que M. Durkheim exige qu'elles soient, lorsqu'il dit : « La définition doit exprimer autre chose qu'une vue de l'esprit, elle doit être une définition de chose, non de concept[1]. »

2. *La morale : science pratique.*

Saint Thomas attribue à l'Ethique et à la Politique le caractère de sciences pratiques[2].

Or, M. Lévy-Brühl n'admet d'abord point qu'aucune théorie morale du passé ait eu en fait un caractère scientifique : « Les morales théoriques n'ont jamais fait œuvre de science ni entrepris l'étude objective de la réalité morale. Préoccupées d'établir rationnellement ce qui doit être, elles ne s'attachent pas à l'étude patiente et minutieuse de ce qui est. Elles spéculent abstraitement sur les idées de bien, de mal, de mérite, de sanction, etc., tandis que, par un effort de dialectique déductive, les systèmes de droit naturel établissent gravement ce que doivent être la société, l'Etat, la famille, la propriété »[3]. — Au sens de M. Durkheim aussi, « toutes les constructions dialectiques, dans lesquelles se complaisent d'ordinaire les moralistes ne sont que des jeux de logiciens[4] ».

1. E. Durkheim, *Définition du socialisme*. « Revue philosophique », t. XXXVI, p. 506.

2. « Præsens negotium, scilicet moralis philosophiæ, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Necesse est prescrutari circa operatione- nostras quales sint fiendæ. » (*Ethicorum*, II, 2.)... « Necesse est hanc sciens tiam (politicam) sub practica philosophia contineri, cum civitas sit quoddam totum cujus humana ratio non solum est cognoscitiva sed etiam operativa. » (*Politicorum*, Prologus.)

3. L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 48, 60, 66. 126.

4. E. Durkheim, *Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu* ; dans La Revue, t. LIX, p. 306. Paris, 1905.

Bien plus, il est impossible, d'après M. Lévy-Brühl, que la morale théorique soit une science. Car la science n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est ; la morale théorique au contraire est par essence législatrice : elle a pour fonction de prescrire. La dénomination de « science normative », usurpée par la morale, est contradictoire dans les termes [1].

Examinons s'il faut souscrire, sans réserve, à cette double affirmation de M. Lévy-Brühl.

Un fait, reconnu et signalé par lui [2], c'est l'existence, — avant l'apparition de toute théorie philosophique, — d'une morale spontanée. Une société a déjà atteint un certain degré de civilisation quand la science s'y organise ; mais elle n'a pu, à aucun moment de son évolution, se passer de règles morales et juridiques. Avant que ces règles devinssent un objet d'étude, elles s'imposaient déjà aux hommes, dans le milieu où elles se trouvent admises. La tâche du théoricien de la morale n'est donc pas nécessairement de prescrire ou de légiférer ; pour édicter des préceptes, il arrive même trop tard : c'est déjà fait. — A quelle tâche cependant peut-il encore s'adonner ?

A une œuvre d'historien, d'abord. Il recherchera, par exemple, l'origine du Code en vigueur, ses transformations éventuelles et les influences diverses qui les ont amenées : investigation désintéressée, qui n'implique pas nécessairement chez son auteur le souci d'agir sur la conduite des hommes.

S'il en a le tempérament, il s'appliquera à donner aux préceptes déjà pratiqués un prestige nouveau, soit en les ramenant à quelques principes premiers considérés comme incontestables ; soit en en cherchant la source première dans

1. L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 10-14.

2. « Partout où existent des groupements humains, existent aussi entre leurs membres des relations morales, c'est-à-dire qu'il s'y présente des actes punis ou défendus et aussi des sentiments de blâme, d'admiration, de réprobation, d'estime, pour les auteurs de ces actes. » (Lévy-Bruhl. *La Morale et la Science des mœurs*, p. 215.)

l'intelligence et la volonté de Dieu; soit, comme M. Durkheim, en les présentant comme des émanations de la société, exaltée pour la circonstance à l'égal d'une divinité.

A-t-il des goûts de réformateur, il pourra signaler l'incohérence des dispositions entre elles, ou leur inadaptation au milieu transformé, ou l'absurdité de telles pratiques, ou la nocivité, non remarquée, de certains résultats.

Est-ce tout ? Non. — Les efforts déployés par les hommes pour atteindre aux fins qu'ils poursuivent produisent de l'activité, engendrent des habitudes, inspirent des lois, créent des œuvres. Pourquoi ne pas noter la conduite morale des individus et en enregistrer les conséquences ; suivre le fonctionnement des institutions et en acter les résultats ? Doit-on s'interdire *a priori* de supposer que, de la régularité observée dans la nature physique, il ne se retrouve rien dans le monde moral ? Là on recherche avec succès le rapport stable qui unit les phénomènes à leurs causes. Ne serait-il pas possible de déterminer aussi, fût-ce avec une précision moindre, les effets ordinaires des gestes humains, individuels et collectifs ?

Saint Thomas le pensait. L'objet de la science morale et sociale est précisément, d'après lui, de dégager, de l'enchevêtrement des contingences variables, le lien constant entre les pratiques suivies et les résultats obtenus. *In speculativis scientiis, sufficit cognoscere quae sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, oportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur* [1].

Dans quel but rechercher les effets qu'il est dans la nature des institutions morales et sociales de produire ?

Afin, répond-il, de substituer aux tâtonnements empiriques une pratique scientifique. Sans doute, avec du coup d'œil et du doigté, un éducateur pourra diriger la conduite, et un chef d'Etat régler les démarches de ceux qui dépendent d'eux. Mais leurs injonctions et leurs impulsions

1. S. Thomas, *Ethicorum*, II, 2.

seront d'autant plus sûres qu'ils seront avertis par l'expérience systématisée des hommes et des choses. Mieux vaut se guider d'après des principes généraux, élaborés par une réflexion dûment informée, que d'après la seule intuition [1].

Si une science morale est possible et utile, comment et par quel procédé l'édifier ?

Par la méthode d'observation, répond saint Thomas [2]. Ce seront les données recueillies par l'examen assidu des phénomènes, qui en formeront le contenu. Ses principes constitutifs seront des lois ou vérités de fait dont l'existence se trouvera établie par une suffisante expérience : *In moralibus*, dit saint Thomas [3], *oportet incipere a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos... quia oportet in moralibus accipere ut principium quia ita est* [4] ; *quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem* [5].

L'acquisition de cette science morale exigera — il n'est pas superflu de le remarquer — un effort patient, une observation attentive et prolongée du caractère des hommes, des mœurs de la société, du jeu des lois, du mécanisme des institutions [6].

1. « Possibile est quod sine arte et scientia, qua cognoscatur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum propter experientiam quam habet de ipso. Tamen si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum per quæ quis fit bonus. » (S. Thomas, *Ethicorum*, X, 15.)

2 « Quæ pertinent ad scientiam moralem maxime cognoscuntur per experientiam » (S. Thomas, *Ethicorum*, I, 3.)

3 *Ethicorum*, I, 3.

4. « Sufficit quod bene demonstretur id est manifestetur quod hoc ita est, in his quæ accipiuntur in aliqua scientia ut principia. » (S. Thomas, *Ethicorum*, I, 11.)

5. « Principia non eodem modo manifestantur. Quædam considerantur inductione .. ; quædam vero accipiuntur sensu, sicut in naturalibus, puta quod omne quod vivit indiget nutrimento ; quædam vero consuetudine, sicut in moralibus, utpote quod concupiscentiae diminuuntur si eis non obediamus. » (S. Thomas, *Ethicorum* I, 11 ; cf II, 1.)

6 « Oportet illum qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiæ quod sit manu ductus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitæ et justis et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politicarum. » (*Ethicorum*, I, 4.)

Celui qui veut en outre utiliser les indications de la science pour exercer une action politique, celui-là ne doit pas, ajoute-t-il, se contenter des seules notions théoriques. Sans doute l'étude comparée des législations étrangères et des projets de réforme suggérés par les penseurs lui sera profitable. Mais il lui faut de plus et surtout l'expérience personnelle, la connaissance du monde, le maniement des affaires, la pratique du gouvernement [1].

L'idée que les événements du monde moral ne sont pas abandonnés à l'arbitraire et au caprice ; qu'ils résultent, au contraire, avec une régularité plus ou moins ponctuelle, de causes discernables, — cette hypothèse est considérée comme une conquête de la sociologie contemporaine et présentée comme son premier postulat. L'ignorance de la philosophie thomiste explique seule que la gloire de cette découverte se trouve attribuée à Auguste Comte. Assurément Comte affirme que les phénomènes sociaux sont assujettis à de véritables lois naturelles et, par conséquent, aussi susceptibles de prévision scientifique que tous les autres phénomènes quelconques [2]. Mais saint Thomas, en aristotélicien averti, concevait déjà — on vient de pouvoir s'en assurer — la possibilité d'une discipline appliquée à découvrir par la méthode d'observation les lois des faits moraux et sociaux.

Encore convient-il de noter que saint Thomas, plus avisé que maint sociologue contemporain, ne s'exagérait point la certitude des conclusions à quoi on peut espérer aboutir.

1. « Unde aliquis fit legis positivus : utrum ex consuetudine vel ex doctrina ? Experientia conversationis civilis, quamvis non sufficiat, non tamen parvum aliquid confert ad hoc quod homo fiat politicus. Ex legibus congregatis non potest fieri aliquis legis positivus, vel judicare quales leges sint optimae, nisi habeat experientiam. » (*Ethicorum*, X, 16.) « Ad hoc quod leges bene ponantur, debet aliquis multo tempore considerare et multis annis, ut manifestum sit per experientiam, si tales leges vel statuta bene se habeant ». (*Politicorum*, II, 5.)

2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon, t. IV, p. 306 et suiv.

Les faits humains, remarque-t-il, sont infiniment divers ; on est pratiquement obligé, pour les ramener à quelques types, de retenir seulement ceux qui se présentent comme les plus fréquents [1].

La contingence est en outre tellement mêlée aux événements que les pronostics de la science sociale ne se vérifieront guère dans tous les cas, mais seulement la plupart du temps [2].

Là où le déterminisme est plus rigoureux, par exemple dans les phénomènes astronomiques, on peut avec assurance prédire l'avenir. Mais le jeu du libre arbitre risque toujours, dans les actions humaines, de changer le résultat attendu ; aussi est-on ici réduit à la conjecture plus ou moins probable [3].

A la différence de saint Thomas, les auteurs de droit naturel du XVIIIe et du XIXe siècles, en particulier Rousseau et les spiritualistes cousiniens, n'ont eu nul souci d'étudier la réalité, d'en découvrir les propriétés, d'en pénétrer la nature. Ils croyaient d'une foi indéfectible en l'omniscience de la raison et en la toute-puissance de son interprète prétendu, le législateur. Persuadés de tenir le véritable idéal de la vie humaine, ils étaient convaincus que, par la rigueur de

1. « Operationes sunt in singularibus Singularia sunt infinita. Infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi ; inde est quod sunt incertæ providentiae nostræ. Tamen per experientiam, singularia infinita reducuntur ad aliqua finita quae ute in pluribus accidunt. » (*Summa theologica*, IIa IIæ, q. 47, art. 3.)

2 « Non est eadem certitudo quærenda in omnibus. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus. » (*Summa theologica*, Ia IIæ, q. 96, art. 1, ad 3m.)

3. « Futura cognosci possunt in suis causis. Si in suis causis sint, ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ ; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quamdam conjecturam, vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatæ ad effectus. » (*Summa theologica*, Ia, q. 86 art. 4.) Opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. » (*Summa theologica*, Ia, q. 14, art 13.)

leur logique, ils en déduisaient les règles du Droit naturel. Révolutionnaires, l'idée ne leur venait point que, faute de posséder la plasticité qu'ils lui supposaient, la société pourrait bien ne pas se plier à leurs décrets. Conservateurs, ils ne soupçonnaient guère le caractère relatif des institutions dont ils affirmaient l'intangibilité.

On a réagi contre leur dédain systématique à l'endroit du réel. Les sociologues en particulier ont rappelé que, si l'on veut légiférer avec succès pour la société, il faut préalablement la connaître et, à cette fin, créer une physique sociale ou une science des mœurs.

Mais la réaction a égalé l'écart. Le droit naturel avait négligé l'étude des faits : cette étude deviendra l'objet d'une science nouvelle. Les moralistes faisaient de l'art sans préoccupation scientifique : on fera exclusivement de la science en se désintéressant de ses applications possibles. Bien plus, on affirmera qu'une science ne peut être normative et, partant, qu'une science théorique de la morale est inconcevable[1].

Il est compréhensible que, pour permettre à la science des mœurs de se développer, ses défenseurs l'isolent de l'art moral, au profit duquel elle fut trop longtemps sacrifiée. Mais il faut se tenir en garde contre l'entraînement d'une réaction même justifiée en principe et ne pas prendre pour une évidence un argument de polémiste.

Il n'y a nulle contradiction à appeler, comme le fait saint Thomas, la science morale une science pratique.

Elle est science en tant qu'elle renseigne sur les effets réguliers des habitudes, des lois, des institutions, c'est-à-dire en tant qu'elle donne la connaissance du réel.

Elle est appelée pratique, en considération des services qu'elle peut rendre : elle répond plus spécialement au besoin d'agir, tandis que la science spéculative répond davantage au besoin de savoir. *In speculativis scientiis non quaeritur*

1. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, p. 14.

nisi cognitio veritatis. In scientiis operativis, finis est operatio[1].

En dépit des apparences contraires, les sociologues partagent les préoccupations pratiques de saint Thomas. Dans l'idée de Comte, la sociologie doit fournir à l'art politique l'indication de moyens d'action efficaces et sûrs [2]. M. Durkheim, en proclamant son dessein de « faire la science de la morale », a soin d'ajouter : « mais de ce que nous nous proposions avant tout d'étudier la réalité, il ne s'ensuit pas que nous renoncions à l'améliorer ; si nous séparons les problèmes théoriques des problèmes pratiques, c'est pour nous mettre en état de mieux résoudre ces derniers » [3]. M. Lévy-Brühl tiendra le même langage, quand il apportera à sa pensée des précisions nouvelles : si le point de vue théorique, ou l'étude scientifique de la réalité donnée, doit être soigneusement séparé du point de vue pratique, c'est-à-dire de la détermination des fins et des moyens, c'est, dit-il, dans l'intérêt commun de notre savoir et de notre pouvoir. Mais le but reste double : il est de fonder une science de la nature morale et un art rationnel qui tire des applications de cette science [4].

Si les sociologues affirment que leurs recherches seront « désintéressées et toutes théoriques » et « n'auront d'autre fin directe et immédiate que l'acquisition du savoir [5] », c'est

1. *Ethicorum*, II, 2. — Cf. *Summa theologica*, Ia, q. 14, art. 16.
2. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 48e leçon, t. IV, p. 408.
3. E. Durkheim, *De la division du travail social*, 1re éd., préface, p. III.
4. L. Lévy-Brühl, *Réponse à quelques critiques*, dans Revue philosophique, juillet 1906, p. 11. — La préoccupation d'améliorer les mœurs au moyen des indications de la science se fait déjà jour dans son livre, en ce passage, par ex. : « Supposons que nous connaissions d'une façon positive les conditions physiologiques, psychologiques et sociales des différentes sortes de délits et de crimes : cette connaissance ne fournira-t-elle pas des moyens rationnels, et qui ne seront plus matière à discussion, de prendre les mesures, soit préventives, soit répressives, les plus propres à réduire à leur minimum les délits et les crimes ? » (L. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*, p. 274.)
5. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*, p. 9 et 33.

seulement par tactique, pour mieux manifester la nécessité de rompre avec des errements persistants.

Assurément, dans leur plan de travaux, il est des investigations dont on n'aperçoit pas encore quelle utilité l'art moral pourrait en recueillir. C'est le cas, par exemple, de la dissertation de M. Durkheim sur les origines de la prohibition de l'inceste, où il se flatte d'éclairer les dispositions du Code civil défendant les mariages entre parents, par ce qu'il se représentait comme étant les croyances totémiques des primitifs [1].

Mais une distraction individuelle ne doit pas faire oublier l'idée inspiratrice du mouvement sociologique. Ses promoteurs ont eu et gardent la louable ambition de réparer une grave lacune du Droit naturel. Ils désirent connaître le mieux possible la société, avant de lui prescrire des règles. La sociologie ne constitue dans leur pensée que la substructure d'un édifice dont la politique leur apparaît comme le faîte. L'une est le prolongement de l'autre. Les deux forment un bloc.

Ils sont revenus, sans s'en douter, à la conception thomiste. Leur science des mœurs + leur art rationnel = la *scientia practica* de saint Thomas.

3. *Le problème des fins.*

La protestation de la Sociologie contemporaine contre la méthode du Droit naturel peut inscrire à son actif un premier résultat : L'utilité d'une étude des faits moraux et sociaux — de la *scientia moralis* de saint Thomas — n'est plus contestée sérieusement par personne.

Toutefois le désaccord subsiste sur l'étendue des services que la science pourra rendre à l'art moral et social.

1. E. Durkheim, *La prohibition de l'inceste et ses origines.* Voir plus haut, p. 57, note 1. — M. Frazer, dans *Totemism and Exogamy*, t. IV, p. 100 (Londres, 1910), fait la critique de la théorie de M. Durkheim.

Tous reconnaissent que, dans la mesure où elle découvrira les lois des phénomènes, elle fournira à l'action des directions précieuses, en déconseillant les pratiques inefficaces, en recommandant les moyens sûrs. Mais pourra-t-elle faire plus que de suggérer des renseignements profitables à celui qui est déjà décidé à agir ? Ou devra-t-elle se contenter d'indiquer les voies possibles, sans intervenir dans le choix du terme ? Il y a une science des moyens, tous le concèdent. Y a-t-il, peut-il y avoir une science des fins ?

C'est, disait un jour M. Espinas, le plus difficile problème de la sociologie [1] ?

Voyons comment il est résolu par M. Durkheim, d'un côté, et par saint Thomas, de l'autre.

M. Durkheim a une véritable phobie des fins. Elle lui fut inoculée par Auguste Comte.

La politique métaphysique du XVIIIe siècle — telle est la thèse de Comte — a lancé la France à la poursuite de chimères extravagantes. Le nouvel ordre social est fondé sur des principes anarchiques. L'auteur responsable de l'aventure est Rousseau, avec sa méthode où l'imagination prédomine au détriment de l'observation [2].

Déplorant que, pour leur malheur, les Français continuent à croire au *Contrat social* [3], M. Durkheim commencera par prendre le contre-pied des principes de Rousseau. Celui-ci exaltait la liberté comme le plus grand bien de tous et la fin nécessaire de tout système de législation (*Contrat social*, livre II, chapitre 11) : M. Durkheim soutiendra que « la liberté n'est pas un bien absolu dont on ne

1. A. Espinas, *Etudes sociologiques en France* « Revue philosophique », t. XIV, p. 517.

2. A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* — *Cours de Philosophie positive*, 46e et 48e leçons. — *Considérations sur le pouvoir spirituel.*

3. E. Durkheim, *La Philosophie dans les universités allemandes*, dans « Revue internationale de l'enseignement », Paris, 1887, t. XIII, p. 338.

saurait jamais trop prendre [1] », et il prouvera la nécessité d'une réglementation [2]. Rousseau estimait que l'homme est naturellement bon ; s'il est devenu méchant, c'est que la société l'a dépravé [3] : M. Durkheim considère l'enfant, qui entre dans la vie, comme un être « égoïste et asocial » ; la société le rend par l'éducation, « capable de mener une vie morale, et crée en lui un homme nouveau fait de tout ce qu'il y a de meilleur en nous » [4]. Dans le système de Rousseau, « il importe qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat » (*Contrat social*, livre II, chapitre III) : M. Durkheim dénoncera comme « une véritable monstruosité sociologique, une société composée d'une poussière infinie d'individus inorganisés qu'un Etat hypertrophié s'efforce d'enserrer et de retenir [5] » et il réclamera le rétablissement des corporations [6].

Par une généralisation excessive, il étendra ensuite aux moralistes de tous les temps la réprobation encourue par Rousseau. Tandis que M. Lévy-Brühl s'étonne de leur timidité intellectuelle, M. Durkheim les traite de novateurs, sinon de révolutionnaires [7] ; et il assure que la

1. *Leçon d'ouverture du cours de science sociale*, dans « Revue internationale de l'enseignement », t. XV, p. 37.

2. *De la division du travail social*, p. 356 et 380. *Le Suicide*, p. 272 et suiv.

3. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

4. *Pédagogie et Sociologie*, p. 47.

5. *De la division du travail social*, 2e éd. Préface, p. XXXII.

6. *Ibid.* et *Le Suicide*, p. 434 et suiv.

7. « La spéculation morale des philosophes ne s'est jamais donnée pour but de traduire fidèlement une réalité morale déterminée. L'ambition des philosophes a bien plutôt été de construire une morale nouvelle, différente, parfois sur des points essentiels, de celle que suivaient leurs contemporains ou qu'avaient suivie leurs devanciers. Ils ont été plutôt des révolutionnaires et des iconoclastes. » (E. Durkheim, *Détermination du fait moral*, p. 196.)

« Les philosophes, dit au contraire M. Lévy-Brühl, tiennent à ne pas être désavoués par la conscience morale commune... L'auteur ne se sent tranquille que si les principes généraux formulés par lui sont, pour ainsi dire, acceptés d'avance par la conscience commune... Il ne se

sociologie nous prémunira contre leurs entreprises subversives en nous communiquant « un esprit sagement conservateur » [1].

Enfin, quelque usage qu'ils fassent de leur méthode, il ne négligera pas une occasion de la condamner. Raisonnant, dit-il, comme s'il s'agissait de trouver le principe d'une législation morale à instituer de toutes pièces, les moralistes commencent par formuler une certaine conception de l'idéal moral ; mais ce point de départ est un pur postulat de la sensibilité individuelle, car chacun érige en fin dernière quelque desideratum particulier [2]. Or, « si le désirable doit être déterminé par une sorte de calcul mental, aucune borne ne peut être assignée aux libres inventions de l'imagination. Le but de l'humanité recule donc à l'infini, décourageant les uns, enfiévrant au contraire les autres qui, pour s'en rapprocher, se précipitent dans les révolutions [3] ».

L'abus qu'on a pu faire des « fins », n'est pas la seule raison de l'aversion que M. Durkheim éprouve à leur endroit. Sa pensée maîtresse est de faire admettre qu'une science sociologique est possible. Pour le prouver, il postulera tout simplement le déterminisme social : « Il faut, dit-il, affirmer l'unité de la nature et renoncer à considérer l'humanité comme un monde à part, soustrait au déterminisme. Les faits sociaux doivent être traités comme des

rencontre guère de doctrine morale qui ose se déclarer ouvertement en désaccord, sur les questions de pratique, avec la conscience morale de son temps... Tous prennent garde de choquer, par leurs préceptes, la conscience morale de leur temps » (L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des mœurs*, p. 38.)

Ces deux jugements ne se ressemblent que par un égal dédain de la précision. En fait, le premier s'applique à Rousseau ; le second, aux spiritualistes cousiniens.

1. *De la division du travail social*, 1re édition. Préface, p. v.
2. *Ibid.*, 2e édition. Introduction, p. 7. — *Le Suicide*, p. 369.
3. *Les Règles de la Méthode sociologique*, pp. 92-93.

phénomènes naturels soumis à des lois nécessaires [1] ». Ceux qui n'ont pas compris cela, n'ont pas, à son avis, fait œuvre scientifique. Tel Wagner admettant que la volonté humaine, dirigée vers un but défini, donne à l'économie sociale sa forme intentionnellement déterminée [2] ; tel Schæffle, considérant les phénomènes moraux et sociaux comme conscients et réfléchis [3] ; tel Ihering, prenant la cause finale pour le grand moteur de notre conduite [4]. Le plus souvent, dit M. Durkheim, nous ignorons les motifs véritables de notre action [5]. En tout cas la cause d'une institution ne saurait consister dans une représentation anticipée de ses effets [6]. Tout dans la vie sociale se passe mécaniquement [7]. Il faut donc renoncer à deviner la fin en vue de laquelle une institution aurait été créée, et en rechercher seulement la cause efficiente et la fonction [8].

Mais, ce déterminisme, — dont l'expression parfois s'adoucit [9] — M. Durkheim l'abandonne entièrement quand il n'est plus tenu de garder l'attitude de fondateur ou de restaurateur de la sociologie scientifique. Sur le terrain des réalités pratiques, il se retrouve finaliste authentique ; et on le surprend, exprimant à sa façon le vieux brocard thomiste : *Oportet quod omnes actiones humanae propter finem sint* [10]. « Nous avons besoin, dira-t-il, de savoir où nous allons ou tout au moins de savoir que nous allons quelque part » [11]. « Il est nécessaire que, non seulement de loin en loin, mais à chaque instant de sa vie, l'individu

1. *Sociologie et Sciences sociales*, p. 466 et 485.
2. E. Durkheim, *La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 45.
3. *Ibid.*, p. 48.
4. *Ibid.*, p. 51.
5. *Ibid.*, p. 137.
6. *De la division du travail social*, p. 211.
7. *Ibid.*, p. 253 et 327.
8. *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 117.
9. *Ibid.* Conclusion.
10. S. Thomas, *Summa theologica*, Ia IIæ q. I, art. 1.
11. *La Morale en Allemagne*, p. 141.

puisse se rendre compte que ce qu'il fait va vers un but. Pour que son existence ne lui paraisse pas vaine, il faut qu'il la voie, d'une façon constante, servir à une fin qui le touche immédiatement [1] ».

De là à devenir moraliste et réformateur social, il n'y a qu'un pas. Il sera lestement franchi. Aux individus, M. Durkheim prêchera la limitation des passions, condition du bonheur [2]. Aux sociétés, désagrégées par le libéralisme, il indiquera le remède du retour au régime corporatif [3]. Pour réaliser une justice supérieure, il proposera la suppression de l'hérédité [4].

Dans tous ces cas il poursuit une fin, — tantôt le bien-être de l'homme, tantôt celui de la collectivité. S'étant fait *son* idée du bien individuel et de la perfection sociale, il déduit de cet idéal ses préceptes ou il en rapproche, comme de leur norme, les institutions existantes. Ce qui rend l'homme heureux du bonheur qu'il rêve pour lui, est recommandé. Ce qui ne donne point satisfaction aux besoins sociaux, tels qu'il les conçoit, est condamné.

C'est exactement le procédé habituel des moralistes, que M. Durkheim décrivait en ces termes : « D'ordinaire, pour savoir si un précepte de conduite est ou non moral, on le confronte avec une formule générale de la moralité que l'on a antérieurement établie ; suivant qu'il en peut être déduit ou qu'il le contredit, on lui reconnaît ou non une valeur morale. » — « Nous ne saurions, ajoutait-il alors, suivre cette méthode [5]. »

Pour s'excuser de l'avoir suivie et justifier du même coup les autres, il dira peut-être que, de son aveu, la sociologie n'est pas encore en état de nous guider efficace-

1. *Le Suicide*, p. 429.
2. *Ibid.*, p. 272 et suiv.
3. *De la division du travail social*, 2e édition, préface.
4. *Ibid.* et p. 367 et suiv.
5. *La division du travail social*, 1re éd., p. 4.

ment[1] et il rappellera qu'au moins « tous ses efforts personnels tendent à tirer la morale du subjectivisme sentimental où elle s'attarde »[2].

Il serait injuste, en effet, de ne pas reconnaître ces efforts. M. Durkheim croit que la science peut plus que de nous renseigner sur ce qui est possible et impossible[3] : elle peut nous aider à trouver le sens dans lequel nous devons orienter notre conduite[4]. Il est persuadé qu'elle est capable non seulement de nous révéler comment les causes produisent leurs effets, mais de nous dire quelles fins doivent être poursuivies[5] ; et, fort de cette conviction, il a, en vue surtout d'éclairer la pratique, esquissé sa théorie du normal et du pathologique[6].

Rappelons-la sommairement[7].

Etant donné que, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable, le problème consiste, suivant M. Durkheim, à trouver un critère « objectif » qui permette de distinguer « scientifiquement » la santé de la maladie dans les divers ordres de phénomènes sociaux. Ce critère, c'est le degré de généralité des faits. Un fait moral, par exemple, est normal pour un type social déterminé, quand on l'observe dans la moyenne des sociétés de cette espèce. « Nous ne croyons pas, dit M. Durkheim, que jamais on se soit systématiquement astreint à décider du caractère normal ou anormal des faits sociaux d'après leur degré de généralité. C'est toujours à grand renfort de dialectique que ces questions sont tranchées ». Toutefois la généralité n'est, observe-t-il, qu'une présomption de normalité. Il faut vérifier si le

1. *De la division du travail social*, 2e édit., p. 331.
2. *Détermination du fait moral*, p. 176.
3. E. Durkheim, *Crime et santé sociale*, p. 523.
4. *De la division du travail social*, 1re édit. Préface.
5. *Les règles de la méthode sociologique*, p. 60.
6. *Ibid.*, chapitre III, *De la division du travail social*, 1re édit., p. 33 et suiv.
7. Voir plus haut, p. 105.

phénomène, dont la « généralité » et par conséquent la « normalité de fait » se trouvent établies par l'observation, est utile à l'organisme ou nécessairement impliqué dans la nature de l'être, c'est-à-dire « normal en droit ». C'est ainsi que l'état d'individualisme et d'anomie, général pourtant dans les sociétés européennes contemporaines, lui apparaît comme un cas pathologique [1].

L'examen de ces règles, relatives à la distinction du normal et du pathologique, suggère trois réflexions :

1° Saint Thomas considérait déjà la généralité d'un jugement, d'un sentiment, d'un désir, d'une pratique, comme un indice probable de normalité : *Id quod invenitur in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae... Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum* [2].

2° M. Durkheim recherchait un critère « objectif » qui permît de distinguer « scientifiquement » la santé de la maladie, le normal du pathologique ou, — pour parler ainsi que tout le monde, — le bien du mal.

Il s'arrête un instant, comme en présence d'une découverte importante, devant le critère de la « généralité ». Mais, vérification faite, il se trouve que le symptôme n'est pas probant, car « la conscience morale des sociétés est sujette à se tromper » [3].

Ce n'est qu'une déconvenue, et elle peut arriver à tout chercheur.

L'aventure devient plaisante quand, cherchant autre chose, M. Durkheim remet la main, sans paraître s'en douter ou sans vouloir l'avouer, sur la vieille recette des moralistes.

Pour ceux-ci, une règle ou une institution — fût-elle habituellement pratiquée ou généralement admise — n'est

1. *De la division du travail social,* 2e édit., préface, p. VI et p. 27.
2. *Ethicorum,* l. VII, l. 13.
3. *Division du travail social,* 1re éd., p. 33.

moralement bonne que si elle est, à titre de moyen utile ou nécessaire, en connexion avec une fin désirable ou obligatoire.

M. Durkheim adopte tout simplement leur procédé téléologique, quand il veut vérifier si une institution, normale en fait parce que générale, est aussi normale en droit. Il condamne, par exemple, le libéralisme économique, — tout « général » et répandu qu'il soit, — parce que ce régime ne procure pas à la société ce que M. Durkheim estime être un bien : « l'état d'anomie juridique et morale, où se trouve actuellement la vie économique, est un phénomène morbide, parce qu'une telle anarchie va contre le but même de toute société ; la société est intéressée à ce que l'ordre et la paix règnent; elle ne peut pour vivre se passer de cohésion et de régularité, elle a besoin d'harmonie et de solidarité »[1].

3° La science, assurait M. Durkheim, peut nous dire quelles fins doivent être poursuivies.

Il s'agit, dit-il avant tout, de nous faire vivre en état de santé : voilà l'idéal à réaliser, l'objectif à atteindre. La « santé » doit d'ailleurs s'entendre largement : « pour l'homme cultivé, elle consiste à satisfaire régulièrement les besoins les plus élevés tout aussi bien que les autres, car les premiers ne sont pas moins que les seconds enracinés dans sa nature[2] ».

Mais cette fin suprême du vouloir qu'est la santé, il ne démontre point que la science en impose le désir. — Et c'est cela précisément qu'il eût fallu démontrer. Il se contente d'affirmer, de supposer ou de postuler, « que, pour les sociétés comme pour les individus, la santé est bonne et désirable ». Il ne prouve point ce qu'il se flattait de prouver.

1. *De la division du travail social*, préface de la seconde édition, p. VI et p. 27.
2. *Ibid.*, 2e éd., pp 331-332.

La cause de son échec est manifeste. Il s'est aventuré dans une tentative impossible, en exigeant de la science, qu'il définit « la connaissance du réel », un concours qui dépasse ses forces.

Il est au pouvoir de la science, telle qu'il la définit, de nous apprendre les résultats habituels d'une pratique adoptée, les effets ordinaires d'un régime suivi. Si nous désirons ces résultats, si nous voulons ces effets — et qu'en outre nous ayons le souci d'être conséquents avec nous-mêmes — nous nous en tiendrons à la pratique ou au régime dont l'efficacité est scientifiquement établie.

Mais la science — en tant qu'elle est simplement la connaissance du réel, — ne peut imposer l'obligation de vouloir la santé. Le désir de la santé, ou plutôt les différents besoins de la nature individuelle et sociale que M. Durkheim enveloppe dans ce mot, préexistent. Ce sont eux qui provoquent les recherches de la science ; celle-ci ne fait que mettre ses renseignements à leur disposition [1].

La science sert à toutes fins : à faire vivre, mais aussi à faire mourir. Les uns vivent hygiéniquement ; les autres se tuent scientifiquement.

La sociologie aura beau étaler les résultats du libéralisme économique, elle ne modifiera pas la politique de ceux qui aiment quand même ces conséquences, c'est-à-dire qui préfèrent la lutte à la paix, la liberté à la réglementation.

Certes, des individus changeront parfois de conduite à la suite d'une démonstration scientifique ; ils deviendront

1. « In operabilibus portet finem supponere. Non consiliamur de finibus sed de his quæ sunt ad fines. Medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem. Nec Rhetoricus consiliatur si debeat persuadere, sed hoc intendit quasi finem. Nec etiam Politicus id est rector civitatis consiliatur an debeat facere pacem quae se habet ad civitatem sicut sanitas ad corpus hominis. Et sic nullus aliorum operantium consiliatur de fine. » (S. Thomas, *Ethicorum*, III, l. 8.) « Finis, de quo non est consilium, supponitur in concilio ut principium. » (S. Thomas. Ia IIæ, q. 14, art. 6.)

abstinents quand l'hygiéniste leur aura révélé les suites de l'alcoolisme ; ils renonceront peut-être à la pratique néo-malthusienne quand le démographe leur en aura appris les répercussions. Mais la science ne crée pas le désir des fins que se proposeront désormais les convertis. Jadis, étouffé par d'autres, devenus plus impérieux, ce désir était resté latent. Le sachant contrecarré ou menacé, on l'examine, on le compare avec ses rivaux. Mais le choix qui interviendra, la science ne le dicte pas ; elle ne détermine pas la préférence. Elle a été simplement le fait nouveau qui est venu provoquer la revision d'un jugement de valeur.

En somme, l'attitude de M. Durkheim en face du problème des fins n'est pas caractérisée par une parfaite cohérence. Déterministe en théorie et par système, il est finaliste en pratique et par nécessité. Sociologue de profession, il est moraliste par goût. Contempteur hautain d'une méthode, il s'oublie à en user copieusement. Inventeur prétendu d'une théorie nouvelle, il échoue net à l'heure de la démonstration.

Comment saint Thomas résout-il le problème des fins de l'action ?

Il prend pour point de départ la constatation d'un fait. Il observe qu'en délibérant sur une décision à prendre, nous nous appuyons toujours à un principe qui, pour l'heure du moins, n'est pas contesté. Ce principe n'est pas une proposition dont l'objet est d'énoncer ce qui est vrai : c'est un jugement de valeur ; il affirme que telle fin est bonne, désirable, obligatoire, ou le contraire. Il constitue la majeure d'un syllogisme dont la mineure sera une vérité de fait, à savoir que tel moyen assure ou non, dans des conditions déterminées, l'obtention de la fin voulue [1].

1. « Conferens de agendis utitur quodam syllogismo (S. Thomas, Ia IIæ, p. 76, art. 1) ». Ratio practica utitur quodam syllogismo in operabilibus. Ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad ope-

De certains de ces principes, saint Thomas dit qu'ils sont « premiers », analogues aux critères suprêmes de l'ordre spéculatif [1]. C'est d'eux que nous partons quand nous voulons agir : ils indiquent la direction. C'est à eux que nous retournons en cas d'hésitation : ils restent la norme permanente [2].

Ils sont, dit-il encore, indémontrables [3]. Ils portent leur valeur en eux-mêmes et ne la tiennent pas d'ailleurs. Nous y adhérons spontanément [4]. Ce ne sont pas de laborieux acquêts de la raison pratique. Ils constituent son bien propre ; on la conçoit si peu sans eux, que volontiers on les dirait innés [5].

rationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones. Et hujusmodi propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q 90, art. 1, ad 2um).

1. « Præcepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam. Utraque enim sunt quædam principia per se nota. » (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q 94, art. 2.)

2. « Ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis quæ sunt prima principia ; et rursus, in via judicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. » (*Sum. théol.*, Ia, q. 79, art. 8.)

3. « Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus. necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. » (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q 91, art. 3.) « Sicut enim in speculativis... ita etiam in operativis sunt quædam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse injuste nocendum, non furandum et similia. » (*Ethicorum*, l. V, l. 12.)

4. « In natura humana oportet esse cognitionem veritatis sine inquisitione et in speculativis et in practicis ; hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse ; ita in anima humana est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia juris naturalis. » (S. Thomas, *De Veritate*, q. 16, art. 1.)

5. « Principia prima dicuntur naturaliter cognita (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q. 51, art. 1, arg. s. c.. In ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quæ sunt quædam seminalia intellectualium virtutum et moralium. » (*Sum. théol* Ia IIæ, q. 63, a. 1).

« In ratione practica præexistunt quaedam, ut principia naturaliter nota, et hujusmodi sunt fines virtutum moralium quia finis habet in operabilibus, sicut principium in speculativis. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 47, art. 6.)

D'où viennent-ils, cependant, car tout a une cause ? Ils naissent de nos besoins devenus conscients, de leurs exigences ressenties et reconnues.

Du fond de notre être jaillissent des aspirations, émergent des tendances. Ces désirs que nous éprouvons, ces inclinations que nous constatons, nous donnent l'idée de bien. Nous appelons bon ce qui répond à ces aspirations, ce qui satisfait ces tendances. Et si nous voulons rendre raison d'une décision ou d'une démarche, nous la justifierons en disant qu'elle nous a semblée bonne. Le principe qu'il faut vouloir et faire le bien, apparaît à l'analyse comme le premier et le plus général principe de la raison pratique [1].

Formule vide, dira-t-on. — Soit. Mais il suffira de faire attention aux différents besoins, de distinguer les inclinations, de classifier les biens à quoi les hommes tendent, pour donner à la formule un contenu ; pour expliciter la norme suprême en plusieurs autres, générales encore mais déjà plus précises ; pour déterminer les fins naturelles du vouloir et de l'agir ; pour retrouver enfin ces principes d'une valeur indiscutée à quoi nous faisons toujours appel en justifiant nos décisions et qui forment la majeure de nos syllogismes pratiques [2].

C'est ainsi que procède saint Thomas. Il ne se contente pas de noter l'universalité de la tendance au bonheur et du désir du bien en général ; il fait le relevé des aspirations qui se font jour communément dans l'espèce hu-

1. « Bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis. Primum principium in ratione practica est : Bonum est quod omnia appetunt. Primum praeceptum legis est quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum. Supra hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturae ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis nature quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 2.)

2. « Omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere prosequenda et contraria eorum ut mala et vitanda. » (*Sum. theol.*, Ia IIae, q. 94, a. 2.)

maine et il en signale qui s'observent, pour ainsi dire sans exception, partout, toujours, et chez tous.

Celles-là renseignent évidemment sur le fonds intime du sujet qui les éprouve. Elles découvrent son mode d'être constant, sa manière propre d'agir et de réagir, sa préoccupation dominante. Elles sont l'être lui-même, s'affirmant avec ses nécessités ; clamant ce qu'il veut avoir, ce qu'il doit devenir ; tendant d'un effort spontané vers l'état de perfection qu'il se sent capable d'atteindre. Elles ne lui ont pas été suggérées incidemment. Elles étaient en lui dès l'origine. Leur existence s'impose comme un fait primitif.

Sans doute la réflexion doit, avec le concours de l'expérience et de la science, régler nos tendances. Et même nous n'agissons en hommes que dans la mesure où nous subordonnons notre conduite à une direction intelligente [1]. Mais la raison ne peut formuler un précepte quelconque que si elle est déjà informée [2]. Pour guider l'être, qui se fie à elle, dans la voie qui est la sienne, elle doit connaître le terme de son effort spontané ; sinon, obéissant à d'autres sollicitations, elle risque de lui faire un sort fatal ou de l'acheminer vers une destinée chimérique. Elle n'assurera au vouloir délibéré sa nécessaire rectitude

1. « Lex naturalis est aliquid per rationem constitutum. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 94, art. 1.) Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturæ. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem Et ideo id quod est secundum rationem est secundum naturam hominis. Bonum autem hominis est secundum rationem esse. Unde virtus humana intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi.» (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 71, art. 2.) « Bonum cujusque rei estin hoc quod sua operatio sit conveniens suæ formæ. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc quod est secundum rationem rectam. » (*Ethicorum*, II, 2.) « In rebus humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 95, art. 2.)

2. « Comment est-il possible, dit très justement M. Durkheim, que la raison pure, sans se servir de l'expérience, recèle en elle une loi qui se trouve régler exactement les relations domestiques, économiques, sociales ? » (*Mor. en Allem.*, « Revue philos. », t. XXIV, p. 276.)

que si elle prend elle-même pour point de départ et pour point d'appui les inclinations naturelles de l'être [1]. Tandis qu'elle s'en inspire, elle formule ces principes généraux, premiers et indémontrables, qui sont impliqués dans nos jugements moraux et auxquels les règles particulières empruntent leur valeur.

Sans peut-être avoir eu l'intention de faire une analyse exhaustive, saint Thomas énumère une série d' « inclinations naturelles » dont la pression amène la raison à formuler ces propositions normatives. C'est d'abord une tendance commune à tous les êtres existants : l'instinct de conservation ou le vouloir vivre selon sa nature propre. C'est ensuite l'instinct sexuel et le désir de se survivre que l'espèce humaine partage avec les espèces animales et qui assurent leur perpétuité. C'est encore — et ceci est spécial aux humains — l'instinct social et le besoin d'entr'aide. C'est, en général, le développement de nos facultés et notamment celui de l'intelligence éprouvant le besoin de savoir et aspirant à la connaissance du vrai [2].

1. « Appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem. Finis autem determinatus est homini a natura. Ea autem quæ sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investiganda. Ergo rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica. Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicæ est regula rectitudinis appetitus circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui prosequitur quae vera ratio dicit. » (*Ethicorum*, l. VI, 1. 2.) « Rationis prima regula est lex naturae. » (*Sum. Theol.*, Ia IIæ, q. 95, art. 2.)

2. « Inest primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum caeteris animalibus. Tertio inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis quae est sibi propria ; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo et ad hoc quod in societate vivat. » (*Summa theologica*, Ia IIæ, q. 94, art. 2.) — « Non per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo

L'office de la raison est d'acheminer ces tendances à leur terme. Mais, avant tout examen des voies et moyens, elle reconnaît l'importance décisive de leur direction initiale [1]. Pour s'assurer à elle-même un fil conducteur dans le dédale des sentiers de la vie, elle affirme une fois pour toutes que c'est dans le sens de ces inclinations spontanées qu'il faudra marcher [2]. Elle proclame bon et désirable ce qui sera prouvé être un moyen de réaliser une de ces fins naturelles. Elle réprouve ce qui entrave le développement de l'être dans le sens de sa nature [3].

Ainsi, par exemple, de ce que la vie en société est naturelle, la raison conclut qu'il faut vouloir tout ce qui est une condition indispensable de l'existence collective, tout ce qui procure la paix, assure l'ordre, maintient la justice et favorise le progrès [4]. Il lui restera à déterminer — nous

vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quae conveniunt aliis potentiis ; ut cognitionem veri, quae convenit intellectui, et esse et vivere, et hujusmodi alia, quae respiciunt consistentiam naturalem. (*Summa theologica*, Ia IIæ, q. 10, art 1.)

1. « Recta ratio praeexigit principia exquibus ratio procedit (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 58, art. 5.)

2. « Verum intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. » (*Summa theologica*, Ia IIæ, p. 57, art. 5, ad 3um). « Appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem. » (*Summa theologica*, Ia Iæ, q. 58, art. 5, ad 1um.)

3. « Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. (Primo) pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur et contrarium impeditur. (Secundo) dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ et educatio liberorum et similiter. (Tertio) ad legem naturalem pertinent ea quæ ad inclinationem (ad bonum secundum naturam rationis) spectant ; utpote quod homo ignorantiam vitet ; quod alios non offendat cum quibus debet conversari et cœtera hujusmodi quæ ad hoc spectant (*Summa theologica*, Ia IIæ, q. 94, art. 2.)

4. « Cuicumque est aliquid naturale, oportet etiam esse naturale id sine quo illud haberi non potest. Est autem homini naturale quod sit animal sociale ; quod ex hoc ostenditur quod unus homo solus non sufficit ad omnia quæ sunt humanæ vitæ necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest sunt homini naturaliter convenientia. Hujusmodi autem sunt : unicuique quod suum est conservare et ab injuriis abstinere. » (S. Thomas, *Summa contra Gentiles*, l. III, cap. 129.)

verrons bientôt comment et par quelle méthode — les moyens d'atteindre dans la mesure du possible ces buts généraux.

Les fins de l'action humaine ne sont donc pas, dans la conception thomiste, un idéal en dehors de toute prise, une vaine chimère, une utopie décevante. Elles sont le terme vers lequel le sujet s'achemine d'un mouvement spontané, le but auquel il tend naturellement. Elles sont formées des biens qui manquent à l'être, qu'il est capable d'acquérir, et dont, en développant ses virtualités, il s'assurera la possession et la jouissance. Au terme de l'effort, nécessaire mais possible, elles constituent l'état de perfection, et se confondent avec l'être pleinement épanoui et devenu vraiment lui-même. Ce n'est pas l'imagination qui les invente, ni la fantaisie qui les conçoit, ni le caprice qui les crée. Elles sont la nature même de l'être s'efforçant vers le mieux-être en suivant ses impulsions profondes. Elles s'imposent à la conscience comme une réalité vivante ; elles dictent leurs exigences à la raison ; et celle-ci tâche de les traduire en préceptes de vie. Ces préceptes forment l'ossature des morales élaborées par les hommes. C'est dans ces corps de règles spontanées que le philosophe, loin de les inventer, les découvre comme une donnée réelle.

Pour qui se donne de près le spectacle du désarroi des sociologues contemporains aux prises avec le problème des fins de l'action, la théorie thomiste présente plus qu'un intérêt archéologique. Elle est oubliée sans doute, ignorée assurément, méprisée peut-être de parti pris ; mais elle n'est pas dépassée. On n'a pas inventé mieux ; on n'a même rien découvert qui puisse la remplacer.

Et pourtant il faut trouver une solution. Cela est indéniable ; et il importe de l'acter, pour empêcher désormais les faux-fuyants.

Impossible, en effet, d'échapper au problème téléologique par une simple profession de foi déterministe. Le détermi-

nisme peut être une pose ; il ne saurait être une position tenable. L'un après l'autre ses partisans en conviennent.

Rien de plus facile à comprendre si l'on se reporte aux origines. Le déterminisme sociologique fut primitivement une attitude réactionnaire, un geste de protestation contre la politique des législateurs de la Révolution française. Ceux-ci « concevaient les phénomènes sociaux comme indéfiniment et arbitrairement modifiables » ; ils « supposaient l'espèce humaine dépourvue de toute impulsion spontanée et toujours prête à subir passivement leur influence[1]. » Dans leur impuissance à créer un ordre social stable, Auguste Comte vit la preuve qu'ils avaient méconnu l'existence d'une nature sociale, réglée par des lois comme la nature physique. Et, avant même d'avoir découvert de ces lois, il affirma qu'il doit y en avoir. Toutefois, en énonçant le postulat du déterminisme sociologique, il proclamait simplement qu'il fallait briser avec la méthode du droit naturel du XVIIIe siècle [2] ; et il n'était nullement dupe de ses déclarations déterministes, si catégoriques fussent-elles parfois [3]. « Toute intelligence convenablement organisée saura, disait-il, éviter de confondre la notion scientifique d'un ordre spontané avec l'apologie systématique de tout ordre existant. La philosophie positive ne prétend pas que l'ordre établi spontanément ne présente point de graves et nom-

1. A. Comte, *Cours*, t. IV, p. 306 ; cf. *Plan*, p. 84.

2. Au lieu de « construire d'un seul jet toute l'économie d'un système social » (Comte, *Plan*, p. 61), avec « la persuasion que l'homme est doué d'une puissance d'action indéfinie sur les phénomènes » (Comte, *Plan*, p. 82), il faut « déterminer par l'observation le système social que la marche de la civilisation tend à produire, en envisageant l'espèce humaine comme assujettie à une loi naturelle de développement » (Comte, *Plan*, pp. 101-102), et en ayant toujours « le sentiment fondamental qu'il y a un mouvement social spontané. » (Comte, *Cours*, t. IV, p. 310.)

3. « Les institutions et les doctrines doivent être regardées comme ayant été, à toutes les époques, aussi parfaites que le comportait l'état présent de la civilisation, puisqu'elles sont nécessairement déterminées par lui. » (A. Comte, *Plan*, p. 115.)

breux inconvénients modifiables à un certain degré par une sage intervention humaine. Les phénomènes sociaux sont les plus modifiables de tous et ceux qui ont le plus besoin d'être utilement modifiés [1] ».

Les disciples de Comte en sont toujours au même point que lui. Leur déterminisme sociologique est le reniement d'une méthode et l'affirmation de leur volonté d'en adopter une nouvelle ; il signifie qu'ils croient en attendant de voir ; qu'ils soupçonnent l'existence de lois sociales et ne désespèrent pas de les mettre au jour. Mais il n'implique point le renoncement fataliste à l'action, l'abandon résigné à l'événement.

Voici comment M. Lévy-Brühl exprime, sobrement, la même pensée qu'Auguste Comte : « Sans doute, de notre point de vue, toutes les institutions, comme toutes les morales, sont « naturelles ». Mais « naturel » ne veut pas dire, comme certains semblent l'avoir cru, « légitime » et qui doit *a priori* être conservé [2]. »

M. Durkheim est plus explicite : « Tout en étant un effet de causes nécessaires, la civilisation peut devenir une fin, un objet de désir. On peut se proposer de faire en sorte que les choses se passent normalement. Une conception mécaniste de la société n'exclut pas l'idéal, et c'est à tort qu'on lui reproche de réduire l'homme à n'être qu'un témoin inactif de sa propre histoire. De ce que tout se fait d'après des lois, il ne suit pas que nous n'ayons rien à faire [3]. »

M. Espinas enfin, dans une confession publique dont la franchise l'honore, nous révèle pourquoi il refuse de s'immobiliser dans le fatalisme déterministe : « Il faut, dit-il, tenir compte des initiatives du vouloir et admettre que l'avenir sera au moins dans une mesure ce qu'il plaira aux consciences agissantes de le faire. L'idéal a sa part dans la

1. A. Comte, *Cours*, t. IV, pp. 342-345.
2. L. Lévy-Bruhl, *Réponse à quelques critiques*, p. 28.
3. *Division du travail*, pp. 330-331.

genèse de la réalité. Aussi est-ce une proposition fort contestable que de dire que, dans tout ordre d'opérations, nous n'avons qu'à relever les lignes d'évolution des phénomènes, qu'à en construire la résultante et à pousser de tous nos efforts dans la direction où elle nous mène. A ce compte, les nations qui faiblissent devraient les premières travailler à leur disparition. Nous refusons de nous soumettre à cette technique du suicide [1]. Depuis que, ayant admis la philosophie de l'évolution, nous avons vu d'excellents esprits, qui l'admettaient avec nous, la déserter parce qu'elle ne leur fournissait pas l'aliment moral dont ils avaient besoin, nous avons compris qu'il lui fallait s'adjoindre une philosophie de l'action et trouver un sens aux vieux mots de liberté et de devoir [2]. »

Les sociologues d'hier et d'aujourd'hui se rencontrent donc pour reconnaître, avec plus ou moins d'empressement et de bonne grâce, que les hommes ne sont pas toujours condamnés à subir ce qui est, mais appelés à réaliser dans une certaine mesure ce qui doit être. Or, « toute action, comme l'observe Comte, suppose des principes préalables de direction [3] ». Il est donc logique de conclure avec M. Espinas que la science des mœurs doit s'adjoindre une philosophie de l'action.

Mais c'est ici que le désaccord éclate.

M. Durkheim a tenté — avec quelle infortune, nous le savons [4] — de déterminer, à l'aide de la science, les fins de l'action.

Loin d'être suivi, il n'a rencontré que de la contradiction.

1. Il n'est pas certain que M. Lévy-Brühl soit disposé à souscrire à cette déclaration : « Si tout malade, écrit-il, n'est pas guérissable, il n'est pas certain non plus que toute société soit améliorable. Peut-être en est-il qui ne peuvent que continuer à végéter telles qu'elles sont, ou à mourir. » (*La Morale et la Science des mœurs*, p. 277.)

2. A. Espinas, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, p. 13 et suiv.

3. A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 203.

4. Voir plus haut, p. 267 et suiv.

M. Bayet a critiqué son infructueuse tentative avec acharnement[1] : M. Lévy-Brühl s'obstine à répéter qu'une science normative est inconcevable [2]. Et M. Espinas déclare aussi que « la science ne peut étudier que ce qui est [3] » ; « elle peut prévoir ce qui sera et ce qui doit être (dans le sens de la pure futurition), mais elle est étrangère en elle-même à toute idée d'obligation ou de prescription impérative[4] ».

A défaut d'une solution appuyée sur la science, quelle est la réponse donnée à l'inévitable question par les sociologues qui se séparent de M. Durkheim ?

M. Lévy-Brühl prend pour accordé « que les individus et les sociétés veulent vivre, et vivre le mieux possible, au sens le plus général du mot. La science, affirme-t-il, a le droit de postuler ce genre de fins universelles et instinctives » [5].

D'après M. Bayet, le principe de l'art moral rationnel ne sera pas une idée de bien, prescrite ou suggérée par la science ; ce sera l'idée qui existe, en fait, dans la société au milieu de laquelle cet art se développe [6]. Le bien, c'est ce qui plaît aux consciences sociales et ces consciences se contrarient, se combattent, se heurtent, sont changeantes[7]. Aucun principe supérieur ne permet de classer, d'éliminer, d'élire les diverses idées de bien [8]. L'artiste choisira comme il lui plaît [9] ; la sociologie, — si toutefois il juge utile de la consulter, — ne lui donnera que des indications sur le succès ou l'insuccès probable de ses idées normatives [10].

« Le dernier mot, dit enfin M. Espinas, appartient à l'im-

1. A. Bayet, *L'Idée de bien.*
2. Voir plus haut, p. 254.
3. *Des Sociétés animales*, 2e éd., p. 150.
4. *Les Etudes sociologiques en France*, « Revue philosophique », t. XIV, p. 359.
5. Lévy-Bruhl, *Réponse à quelques critiques.* « Revue philosophique », t. LXII, p. 14.
6. A. Bayet, *L'Idée de bien*, p. 62.
7. *Ibid.*, p. 98,
8. *Ibid.*, pp. 107-108.
9. *Ibid.*, p. 109.
10. *Ibid.*, p. 155.

pulsion vitale [1]. » « Ce qui détermine les consciences à se proposer telles ou telles fins, c'est leur tendance indéracinable à durer, à s'accroître, à fortifier et à étendre leur action. Demain sera fait de ce que nous voulons, de ce que nous aimons le plus, des choses auxquelles nous croyons le plus fermement... La doctrine de l'action dépend tout entière de postulats, qui impriment aux différentes pratiques, selon les besoins normaux ou morbides des sociétés, des orientations fort diverses [2]. »

Mais, leur objectera M. Durkheim, « si pour savoir ce qui est désirable, c'est aux suggestions de l'inconscient qu'il faut recourir, de quelque nom qu'on l'appelle, sentiment, instinct, poussée vitale, etc. ; si c'est au cœur à se faire sa propre lumière, la science se trouve destituée, ou à peu près, de toute efficacité pratique, et par conséquent, sans grande raison d'être. [3] »

En tenant ce langage, M. Durkheim demeure fidèle à l'idée inspiratrice de la sociologie positive ; il se souvient des origines et reste dans la tradition. Comte, en effet, a projeté de fonder la sociologie afin de rompre avec la pratique « arbitraire » de la « politique métaphysique » ; et son principal grief contre Rousseau fut d'avoir abusé de l' « imagination » dans la fixation des fins [4].

Que si les héritiers de Comte, renonçant à demander à la Science la détermination des fins, s'en remettent au hasard ou au caprice du soin de décider les directions à

1. *Les Études sociologiques en France.* « Revue philos. », t. XIV, pp. 517-519. — « La conscience seule, dans ses obscurs mouvements, donne naissance à de nouvelles formes de société, à de nouveaux sentiment moraux. » (*Des Sociétés animales*, 2e éd., p. 150.)

2. A. Espinas, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, pp. 13-20 Il ajoute : « Et ne m'objectez pas que, si les principes de l'action dépendent de la volonté ou du cœur, les applications dépendent de l'intelligence. Car le choix des moyens ne relève pas moins de nos préférences que celui des fins. »

3. *Règles de la méthode sociologique*, p. 60.

4. A. Comte, *Plan*, pp. 82 et 102 et *Cours*, t. IV, p. 293.

prendre, ils oublient ou méconnaissent l'esprit qui présida à la création de la physique sociale et ils reviennent aux errements du droit naturel du XVIII[e] siècle.

Ce serait, s'ils ne se ressaisissent, la faillite de la Sociologie, dont ils se prétendent les représentants.

S'ils connaissaient la théorie thomiste, ils se persuaderaient peut-être qu'elle leur offre un terrain de ralliement. Ils en sont parfois moins loin qu'ils ne pensent.

Par exemple, il leur arrive de s'incliner, eux aussi, devant le fait que saint Thomas commence par constater.

Ainsi M. Espinas reconnaît que, « en dépit de ses variations dans le temps et dans l'espace, la morale s'est toujours composée d'un petit nombre de principes essentiels, conditions essentielles de la vie sociale, qui forment en quelque sorte le thème fondamental de la moralité et qui se développent suivant les milieux et les circonstances en prescriptions particulières » [1].

M. Durkheim admet, au moins implicitement, le même fait. Pour prouver, dit-il, qu'un principe de morale, contesté momentanément, a cependant une valeur morale, il faut montrer « comment on ne peut le méconnaître sans méconnaître aussi les conditions essentielles de l'existence collective et, par voie de conséquence, de l'existence individuelle [2] » ; à cet effet, « il faut le comparer à d'autres préceptes dont la moralité intrinsèque est établie, pour voir s'il sert aux mêmes fins » [3]. Or, il semble bien y avoir un certain nombre de principes généraux dont M. Durkheim ne discute pas la valeur et qui lui servent, à l'occasion, de norme suprême. Il constatera, par exemple, que « les besoins d'ordre, d'harmonie, de solidarité sociale passent

1. *Des Sociétés animales*, p. 147.
2. *Détermination du fait moral* dans « Bull. de la Soc. de phil. », t. VI, p. 136.
3. *De la division du travail social*, 1re éd. Introduction, p. 36.

généralement pour être moraux [1] » ; que « le but de toute société est de modérer la guerre entre les hommes » [2] ; que « l'altruisme sera toujours la base fondamentale de notre vie sociale » [3], etc.

Ce qui rapproche davantage encore les sociologues du système thomiste, c'est que celui-ci répond à la préoccupation, manifestée par les plus éminents, d'éviter, en raccordant l'idéal au réel, l'arbitraire dans la détermination des fins.

D'après Comte, l'ordre artificiel, établi par le législateur, doit être « le prolongement de l'ordre naturel et involontaire vers lequel tendent nécessairement les sociétés humaines » [4]. Car « notre intervention politique ne saurait avoir de véritable efficacité sociale qu'en s'appuyant sur les tendances de l'organisme ou de la vie politiques, afin d'en seconder, par de judicieux artifices, le développement spontané » [5].

M. Durkheim, de son côté, pose en principe que « l'idéal doit se dégager du réel [6] ». S'il est une « œuvre de fantaisie poétique, une conception toute subjective, il ne pourra jamais passer dans les faits » [7]. « Nous ne pouvons aspirer à une autre morale que celle qui est réclamée par notre état social. Il y a là un point de repère objectif » [8]. « Comment choisir entre les tendances diverses qui travaillent une société, décider celles qui sont fondées ou non,

1. *De la division du travail social*, 2e éd., p. 27.
2. *Ibid.*, préface de la 2e édition.
3. *Ibid.*, 2e éd., p. 207.
4. A. Comte, *Cours*, t. IV, p 348.
5. *Id.*, *ibid.*, t. IV, p. 406.
6. *De la division du travail social*, 1re éd., préface. — « Procéder autrement, ce serait admettre un idéal qui, venant on ne sait d'où, s'impose aux choses du dehors, une perfection qui ne tire pas sa valeur de la nature des êtres et des conditions dont ils dépendent, mais sollicite le désir par je ne sais quelle vertu transcendante et mystique ; théorie sentimentale qui ne relève pas de la discussion scientifique. » (*Ibid.*, p. 37).
7. *Introduction à la sociologie de la famille*, p. 274.
8. *Détermination du fait moral*, p. 137.

sinon en prenant pour point de repère la nature de cette société[1] »? « Chercher à réaliser une civilisation supérieure à celle que réclame la nature des conditions ambiantes, c'est vouloir déchaîner la maladie dans la société[2]. »

Ces passages de Comte et de M. Durkheim, que nous venons de citer, révèlent un souci pratique et renferment en même temps une vue théorique.

Or, la doctrine thomiste des fins de l'action est déjà de nature à calmer le souci. Elle écarte le danger d'une course à la chimère. Elle ne prend pas les règles de l'action dans les suggestions de la fantaisie, mais dans l'observation de la réalité ; car, d'une part, elle les découvre, à l'état de maximes universelles, dans la morale spontanée, pratiquée, vécue ; d'autre part, elle les explique, et du coup établit leur objectivité, en montrant leurs attaches avec les inclinations de la nature humaine, individuelle et sociale.

A un autre titre, la doctrine thomiste mérite d'attirer et de retenir l'attention des sociologues positivistes. Lorsque ceux-ci prétendent qu'il y a un ordre social nécessaire, des tendances naturelles, des conditions d'existence essentielles, un développement spontané, etc., ils ont, à propos de la société, comme une vue fragmentaire de la théorie thomiste sur la finalité intrinsèque des êtres de la nature[3].

Constatant dans tous les ordres de l'univers la régulière répétition des mêmes phénomènes ; observant leur récurrence identique, quand le milieu et les circonstances restent pareils, saint Thomas élimine l'hypothèse explicative du hasard arbitraire. Si les agents de ce monde ont

1. E. Durkheim, *Année sociologique*, t. X, p. 361.
2. *De la division du travail social*, 2e éd., p. 332.
3. Voir l'exposé de cette théorie dans L. de Lantsheere, *Du bien au point de vue ontologique et moral*. Louvain, 1887. — D. Mercier, *Métaphysique générale*, 5e éd. Louvain, 1910. — A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 vol. Paris, 1910.

leurs propriétés distinctives et leur mode uniforme d'agir et de réagir, c'est que toute nature a sa détermination ; chaque espèce a sa manière d'être, sa règle d'action, et — s'il s'agit de vivants — sa loi de développement [1].

L'espèce humaine ne fait pas exception. L'homme est une nature ; celle-ci a ses conditions d'existence ; et, destinée à une évolution définie, elle a aussi la règle de son devenir. Lui en imposer une autre, c'est la dévoyer.

C'est dire, en d'autres termes, qu'il y a une « loi naturelle » de l'activité humaine. La raison a le périlleux privilège de la formuler [2] ; mais ce n'est pas chez l'imagination qu'elle doit prendre conseil. Son office étant de réaliser le type humain que notre constitution porte en germe, elle recherchera, par un travail d'analyse, l'orientation naturelle de notre être ; elle s'enquerra de son vouloir foncier, de ses inclinations fondamentales ; elle guidera la nature vers le terme auquel spontanément elle tend [3].

1. « Contingit id cujus causa fit aliquid, aliquando fieri a fortuna quando non propter hoc agitur... Sed si semper aut frequenter hoc accidat, non dicitur esse a fortuna. In rebus autem naturalibus, non per accidens sed semper sic est, nisi aliquid impediat : unde manifestum est quod determinatus finis, qui sequitur in natura, non sequitur a casu, sed ex intentione naturæ. » (S. Thomas, *In octoph ysicorum*, I, 14 ; cf. *De veritate*, q. 5, art. 2, et *Summa contra Gentiles*, l. III, cap. 2.)
« Omnia naturalia in ea quæ eis conveniunt, sunt inclinata, habentia in seipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est. » (*De veritate*, q. 22, art. 1.) « Omnibus rebus naturalibus insunt quædam principia quibus non solum operationes proprias efficere possint, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant. » (*Sum. theol.*, IIIæ supplementum, q. 65, art. 1.)

2. « Regula humanorum actuum est ratio » (*Sum. theol.*, Ia, IIæ, q. 90, art. 1.) « Propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis. » (*Ibid.*, ad 2um). « Omnia illa facienda vel vitanda pertinent ad præcepta legis naturæ quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. » (*Ibid.*, q. 94, art. 2.)

3. « Finis determinatus est homini a natura. » (*Ethicorum*, l. V, l. 2.) « Omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona et per consequens ut opere persequenda. Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 2.)

Leur réaction contre l'arbitraire de la politique métaphysique a rapproché, à leur insu, les sociologues positivistes de cette conception d'une loi, dont les prescriptions essentielles se trouvent dans la nature même des choses et peuvent y être découvertes par l'observation.

4. *Les variations de la morale.*

Rien, aux yeux de M. Lévy-Brühl, ne discrédite autant les théories morales des philosophes que leur prétention à l'immutabilité. « Se donnant pour rationnellement fondées, elles prétendent à une valeur universelle pour les obligations qu'elles formulent... Leurs préceptes sont présentés comme obligeant avec la même force tout être humain raisonnable et libre, sans distinction de temps ni de lieu [1]. »

Il attribue cette prétention à « l'ignorance où les théoriciens de la morale sont restés généralement des civilisations autres que celle où ils vivaient ».

Cette ignorance commencerait seulement à se dissiper : « On ne peut plus soutenir aujourd'hui, disait récemment M. Durkheim, qu'il existe une seule et unique morale, valable pour tous les hommes de tous les temps et de tous les pays. La morale a varié ; elle change avec les sociétés ».

Et il ajoutait : « Il est dans la nature des choses que la morale varie ; il y a autant de morales que de types sociaux [2]. »

Que le rationalisme, orgueilleux ou naïf, ait eu, au XVIIIe et au XIXe siècle, la prétention de légiférer pour l'humanité et pour les siècles futurs, c'est exact, nous l'avons constaté [3].

1. *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 278 et 73.
2. « Bulletin de la Société française de philosophie », t. IX, p. 221. Paris, juillet 1909.
3. Chapitre VI.

Mais que tous les moralistes aient souffert de l'ignorance dont on les suppose communément affligés, c'est, en ce qui concerne saint Thomas, une erreur. Il faudrait être soi-même peu ou point informé, pour le croire fermé au monde extérieur, s'absorbant à dessiner le plan de la cité idéale ou à rédiger le code de la vie parfaite, et sans aucune conscience des possibilités de réalisation.

Avant de s'occuper de ce qui doit être il s'enquiert de ce qui est. Et il observe précisément comme un fait de proportions importantes la diversité des règles de conduite, des lois et des institutions.

Il est bien vrai, dit-il d'abord, que tous les hommes désirent être heureux [1]. Mais cette aspiration au bonheur cherche sa satisfaction dans des directions fort différentes [2]. L'un préfère la richesse, un autre les honneurs, un troisième le plaisir, et ainsi de suite [3]. Chacun a son idéal de vie auquel, avec plus ou moins de suite et de succès, il subordonne la série de ses efforts [4].

Ce qui est plus grave, c'est l'opposition des jugements des hommes sur le bien et le mal. Tous n'apprécient pas de même l'honnête et le déshonnête. Leurs sentences se contredisent d'un endroit à l'autre ; elles changent avec le temps ; elles varient d'après les individus. Ce qui est vertueux ici, est vicieux ailleurs ; ce qui était blâmé hier, sera louangé demain. Les législations aussi se contrarient [5].

1. « Ex necessitate beatitudinem homo vult. » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 13, art. 6.) — « Omnes appetunt suam perfectionem adimpleri. »(*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 1, art. 7.) Cf. q. 5. art. 8.

2. « Circa felicitatem quid sit in speciali, altercantur id est diversificantur homines. » (*Ethicorum*, I, 4.)

3. « Quidam appetunt divitias, quidam voluptatem, quidam quodcumque aliud. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 1, art. 7.)

4. « Diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quaeritur ratio summi boni. » (*Ibid.*, ad 2um). Cf. *Ethicorum*, I, 5.

5. « Circa opera virtuosa non habetur certa scientia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de iis judicant ; nam quædam, quae a quibusdam reputantur justa et honesta, a quibusdam reputantur injusta et inhonesta secundum differentiam temporum et loco-

C'est à se demander s'il y a des choses naturellement justes et si tout n'est pas affaire de pure convention [1].

Saint Thomas a répondu à cette dernière question, comme Montesquieu plus tard [2], comme récemment M. Durkheim [3] ; à savoir qu'il se trouve, malgré toutes les apparences contraires, des choses intrinsèquement justes et des actes, de leur nature mauvais [4].

Mais, de la constatation faite, il retient que le terrain sur lequel le moraliste s'engage est un terrain mouvant où la circonspection est de rigueur, et sur lequel on n'avancera qu'en tâtonnant [5].

Deux observations nouvelles le confirment dans cette attitude réservée et prudente.

rum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. » (*Ethicorum*, I, 3.) — « Propter incertitudinem humani judicii, praecipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversae et contrariæ leges procedunt » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 91, art. 4)

1. « Ex ista differentia contingit quosdam opinari quod nihil est naturaliter justum vel honestum, sed solum secundum legis positionem. » (*Ethicorum*, I, 3.)

2. « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle tous les rayons n'étaient pas égaux. Il faut avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive, qui les établit. » (*L'Esprit des Lois*, l. I, ch. 1.)

3. « Le contrat, — soutient-il, à l'encontre de Spencer, — n'a et ne peut avoir le pouvoir de lier que dans de certaines conditions. S'il n'est pas juste, il est nécessaire qu'il soit destitué de toute autorité. L'entente des parties ne peut rendre juste une clause qui, par elle-même, ne l'est pas, et il y a des règles de justice, dont la justice sociale doit prévenir la violation, même si elle a été consentie par les intéressés. » (*Division du travail social*, p. 194.)

4. « Licet omnia quae sunt apud nos justa aliqualiter moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter justa... Illa quæ pertinent ad ipsam justitiae rationem, nullo modo possunt mutari. » (*Ethicorum*, V, 12.) — « Sunt aliquæ operationes naturaliter homini convenientes, quæ sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae. » (*Summa contra Gentiles*, III, 129.)

5. « Materia moralis talis est quod non est ei conveniens perfecta certitudo... » (*Ethicorum*, I, 3.)

La première, c'est que les biens du monde, objet habituel des convoitises humaines, ne se révèlent pas en toute circonstance comme désirables. La richesse et la santé, par exemple, sont communément tenues pour des éléments de la vie heureuse. Or, pour beaucoup, c'est de fait un grand malheur d'être riches. Et plus d'un abuse de la santé [1]. Le moraliste, qui voit cette inégalité des destinées, orientées dans une même direction, se demande ce qu'il faut souhaiter et quel idéal de vie l'emporte ; amené à formuler un jugement de valeur, il demeure perplexe, ne sachant de quel côté porter ses préférences [2].

La seconde, c'est que la vie morale et sociale est prodigieusement complexe et mouvante [3]. Les principes généraux ont beau être simples et clairs d'apparence, lorsqu'arrive le moment de les traduire en règles pratiques, c'est-à-dire de les appliquer à un cas donné, on est souvent déconcerté par la multiplicité des circonstances auxquelles il faut avoir égard et par la dissemblance des espèces. On procède au milieu de continuelles hésitations, très heureux d'arriver non à la certitude mais à la probabilité [4].

1. « Bona exteriora, quibus homo utitur ad finem, non semper eodem modo se habent in omnibus ; quidam enim per ea juvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenta : multi enim homines occasione suarum divitiarum perierunt ; quidam vero occasione suae fortitudinis corporalis ex cujus fiducia incaute se periculis exposuerunt. » (*Ethicorum*, I, 3.)

2. « Materia moralis est varia et difformis, non habens omnimodam certitudinem. » (*Ethicorum*, I, 3.)

M. Espinas dit, à ce même propos : « L'économie politique des fondateurs d'ordres mendiants, de saint François d'Assise, par exemple, est tout autre que celle d'Adam Smith : les principes sont opposés.. Tout autre est la pédagogie, selon qu'elle part de la conception qui fait de la vie la préparation à la mort, ou de cette autre que la vie est son but à elle-même. » (*La Philosophie sociale du XVIIIe siècle et la Révolution*, p. 18.)

3. « In rebus agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia quae propter suivariabilitatem incerta sunt. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 14, art. 1.)

4. « Ratio practica est circa operabilia, quae sunt singularia et contin-

Plus encore que celle du médecin, la tâche du moraliste est ardue et compliquée [1].

Averti des inévitables variations de la morale, comment saint Thomas en rend-il compte ?

Au dire des sociologues, lorsque la pratique s'écarte de sa théorie, le moraliste se borne à une seule explication, toujours la même : si les hommes ne se conduisent pas, comme il démontre dialectiquement qu'ils devraient se conduire, c'est qu'ils y mettent de la mauvaise volonté [2].

Saint Thomas n'est pas réduit à cet indigent simplisme, quand il se trouve en présence de morales différentes, de législations opposées, d'institutions diversement organisées. D'abord, nous le verrons, il ne considère pas toute variation comme une anomalie. Ensuite il n'attribue pas toutes les divergences à la même cause ; en systématisant les explications éparses dans ses œuvres, on peut au con-

gentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideo leges humanae non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativae scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo. » (*Sum. theol.*, Iª Iæ, q. 91, art. 3, ad 3um) « Ratio practica negotiatur circa contingentia in quibus sunt operationes humanae ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 94, art. 4.) — « Omnis sermo de operabilibus debet tradi similitudinarie et non secundum certitudinem, quia ea quæ sunt in operationibus moralibus omnia sunt contingentia et variabilia. Cum sermo moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali. » (*Ethicorum*, II, 2.) — « Non possunt universales sermones in talibus sumi qui non deficiant in aliquo particularium, propter varietatem materiæ. » (*Ibid.*, II, 8.)

1. « Accommodare convenienter (justa) negotiis et personis, est magis operosum et difficile, quam scire sanativa in quo consistit tota ars medicinae. » (*Ethicorum*, V, 15.)

2. « Le moraliste, voyant que l'injustice, la méchanceté, la souffrance ne diminuent point dans une société humaine, en tire simplement cette conséquence que l'homme n'a pas voulu ou su se réformer. » (L. Lévy-Brühl, *La Morale et la Science des mœurs*, p. 264.)

traire les grouper sous trois chefs : I. l'influence des passions ; II. l'inégal développement de la raison, des lumières et de la civilisation ; III. la diversité des milieux, des situations et des circonstances.

I. L'homme peut, tout en ayant vu clair, finir par ne pas marcher droit [1]. Le vouloir spontané du bien, que la raison lui propose, est constamment infirmé par la sollicitation des passions [2]. Il garde la conscience du devoir et pourtant en pratique il l'enfreint [3]. Successivement distrait, tenté, troublé [4], il est séduit par un bien apparent mais faux, et il succombe [5].

S'il se ressaisit, ce ne sera qu'une chute accidentelle. S'il récidive, l'habitude naît. D'autres, dans son milieu font-ils comme lui, une coutume s'établira. Le mal se fera couramment. Bientôt, on ne s'en cachera plus. On inventera des excuses, d'abord ; on trouvera des raisons, ensuite. De nouvelles règles d'action seront formulées, propagées, enseignées. Et des groupes tout entiers en arriveront à admettre des pratiques immorales [6].

1. « Experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 77, art. 2.)

2. « Homo infirmatur circa affectum boni propter multiplices animae passiones. » (*Sum. theol.*, Ia, q. 113, art. 1.)

3. « Homo cognoscit quod nullum malum est agendum. Sed contingit quandoque quod hujusmodi universale principium corrumpitur in particulari per aliquam passionem. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 58, art. 5.)

4. « Ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter : Primo, per quandam distractionem ; secundo per contrarietatem... ; tertio per quandam immutationem corporalem... » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 77, art. 2.) Cf. Ia IIæ, q 17, art. 7.)

5. « Secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens quod non videtur ei extra passionem existenti. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 9, art. 2). — « Concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale judicium rationis. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 58, art. 5).

6. « Lex naturæ, quantum ad quædam propria, ut in paucioribus potest deficere quantum ad notitiam, propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud Germanos olim latrocinium non

II. D'autres fois, l'on ne marche pas droit parce qu'on n'y voit pas clair.

Tous ont assurément, pour se guider, les quelques préceptes très généraux de la loi naturelle, normes suprêmes qui se retrouvent dans les diverses morales des peuples, principes premiers dont aucune intelligence humaine n'est dépourvue [1].

Cependant, pour régler le détail de la conduite, il reste à déduire correctement les conséquences de ces préceptes et à en faire de judicieuses applications [2].

La raison, instruite par l'expérience, est l'instrument de ce travail d'orientation [3].

Mais son acuité visuelle est très inégale d'un individu à l'autre [4] ; et sa vigueur n'est pas exercée de même aux

reputatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 4.) — « Quantum ad principia communia, lex naturalis a cordibus hominum deletur in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem. Quantum ad praecepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuasiones, vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 6.) — « Non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commisceantur, sed ex concupiscentiæ ardore qui legem naturæ in eis offuscavit. » (*Sum theol.*, III æ suppl., q. 54, art. 3, ad 2um.)

1. « Omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis. » (*Sum, theol*, Ia IIæ, q. 100, art. 2.) — « Prima principia universalia sunt naturaliter nota. Fines recti humanæ vitæ sunt determinati ; et ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium. » (*Sum theol.*, IIa IIæ, q. 47, art. 5.)

2. « Alia principia universalia posteriora non habentur per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti vel per disciplinam. Ea quae sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata. » (*Ibid.*)

3. « Ad bonum operandum requiritur quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis. » (*Sum. theol*, Ia, q. 113, art. 1, ad 2um.) — « Multa secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat ; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum. » (*Sum. theol.*, Ia IIa, q. 94, art. 3.)

4. « Unus homo, ex dispositione organorum, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 51, art. 1.)

différents moments de la vie. La jeunesse est ignorante et présomptueuse ; à l'âge mûr, la réflexion est plus calme ; l'expérience est le privilège de ceux qui, ayant longtemps vécu, ont beaucoup vu[1].

Jeunes ou vieux, ignorants bornés ou savants intelligents, tous seront, moyennant un peu d'attention, capables, si le cas est clair, de le résoudre convenablement en recourant aux principes généraux[2] ; chacun, par exemple, reconnaîtra spontanément qu'il faut honorer ses parents, réprouver le meurtre et le vol[3].

Si la situation se complique, les sages seuls se retrouveront dans le fouillis des circonstances[4] et il faudra toute la subtilité de leur esprit pour découvrir, dans le menu des occasions, les lois du bien vivre[5].

Au surplus, les tempéraments intellectuels diffèrent : les effets d'une pratique échapperont à l'étourderie de l'un tandis qu'ils frapperont la perspicacité avisée d'un autre[6]. Des contradictions seront manifestes pour un esprit

1. « Juvenis non habet notitiam eorum quæ pertinent ad scientiam moralem quæ maxime cognoscuntur per experientiam. Juvenis autem est inexpertus operationum humanæ vitæ. » (*Ethicorum*, I, 3.) — « Prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium, sed etiam propter experientiam longi temporis. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 47, art. 15, ad 2 um).

2. « Quædam sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 100, art. 1.)

3. « Quædam (præcepta moralia) sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda ; sicut : *Honora patrem tuum, et matrem*, et : *Non occides ; non furtum facies* (*Ibid.*).

4. « Quædam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum. » (*Ibid.*)

5. « Quædam vero (præcepta moralia sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda ; et ista indigent disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud : *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia hujusmodi. » (*Ibid.*)

6. « Ex naturali dispositione unus est aptior ad hujusmodi (ea quæ sunt ad finem) discernenda quam alius (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 47, art. 15.)

clairvoyant ; elles n'apparaîtront pas à celui qui est moins circonspect[1].

Bref, la vigueur de la raison est — indépendamment des propensions natives des individus[2] — un facteur de leur moralité ; et l'inégalité de leur développement intellectuel est, pour une part, la cause de la plus ou moins grande rectitude de leur conduite[3].

Ce qui est vrai des individus l'est aussi des groupes. D'abord ils ont leur tournure d'esprit comme ils ont leur tempérament moral. Les uns se distinguent par leur pétulance, les autres par leur flegme. Ici, l'on a l'intelligence vive, prompte et claire. Ailleurs, on est endormi, lent et nébuleux. Ici, l'on se complaît dans la rêverie ; plus loin, on affectionne la vue nette des réalités. Il y a des peuples enfants, des pays arriérés, des nations déchues; au delà des civilisés, on rencontre les barbares et les sauvages.

Les primitifs, dont la psychologie n'est pas encore achevée, attiraient déjà l'attention de saint Thomas. On est facilement, remarque-t-il, le primitif de quelqu'un : il suffit parfois de ne point comprendre sa langue, de parler patois, d'être dépourvu de littérature, de vivre sous des lois différentes[4]. Les vrais primitifs se reconnaissent à ces si-

1. « In ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error, propter imperfectam vel falsam deductionem vel alicujus falsi assumptionem. » (S. Thomas, *De Veritate*, q. 16, art. 2.)

2. « Sunt quidam dispositi ex propria corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem vel ad aliquid hujusmodi. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 51, art. 1.) — « Ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejus ad quasdam virtutes. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 63, art. 1.)

3. « Contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus quia unus est melius dispositus quam alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ vel propter perspicacius judicium rationis. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 66, art. 1.)

4. « Potest esse dubium qui dicantur barbari. Dicunt quidam omnem hominem barbarum esse ei qui linguam ejus non intellegit. Quibusdam autem videtur illos barbaros dici, qui non habent literalem locutionem in suo vulgari idiomate. Quibusdam autem videtur barbaros

gnes : leur législation, si toutefois ils s'en sont dotés, a un aspect rudimentaire ou baroque, et ils manquent totalement de culture littéraire [1]. La réflexion, chez eux, est absente. Habitant des régions désolées, mal nourris, privés de soins, ils souffrent de misère physiologique, et dans leur corps chétif et débilité n'apparaît qu'une intelligence hébétée. Ou bien encore, adonnés à des habitudes vicieuses, ils se sont abrutis dans les excès et leur raison s'est atrophiée [2].

Les peuples civilisés, qui vivent rationnellement, ont, sans s'être concertés, élaboré, chacun de leurs côtés, un système de lois dont les dispositions essentielles, déductions logiques des principes premiers de la loi naturelle, se retrouvent semblables chez tous, sous le nom de *jus gentium* [3].

L'intelligence grossière ou épaissie des primitifs risque, au contraire, de ne pas remplir convenablement son office. Leurs institutions s'en ressentiront inévitablement. Dites, par exemple, à saint Thomas, que chez certaines peuplades

esse eos qui ab aliquibus civilibus legibus non reguntur. Et quidem omnia aliqualiter ad veritatem accedunt. » (*Politicorum*, I, 1.)

1. « Barbaries convenienter hoc signo declaratur, quod homines vel non utuntur legibus vel irrationabilibus utuntur; et similiter quod apud aliquas gentes non sint exercitia litterarum. » (*Ibid.*)

2. « Simpliciter barbari nominantur illi qui ratione deficiunt, vel propter regionem cœli quam intemperatam sortiuntur ut ex ipsa dispositione regionis hebetes ut plurimum inveniantur, vel etiam propter aliquam malam consuetudinem in aliquibus terris existentem ex qua provenit ut homines irrationales, et quasi brutales reddantur. » (*Ibid.*) — « Quidam naturaliter sunt irrationales, non quia nihil habeant rationis, sed valde modicam et circa singularia quæ sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum. Et tales sunt quasi secundum naturam bestiales. Quod præcipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes, ubi propter intemperiem æris etiam corpora sunt malæ dispositionis, ex qua impeditur usus rationis in eis. » (*Ethicorum*, VII, 5.)

3. « Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis. » (S. Thomas, Ia IIæ, q. 95, art. 4.) Jus gentium est aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis quæ non est multum remota a principiis : unde de facili in hujusmodi homines consenserunt. » (*Ibid.*, ad 1um.)

le lien conjugal est d'une fragilité extrême[1], il ne s'en étonnera pas autrement, si vous ajoutez que ce sont des sauvages, au cerveau étroit, qui ne raisonnent pas leurs actes et ne calculent pas leurs démarches[2].

La morale varie donc nécessairement d'un groupe à un autre, suivant leur degré de civilisation.

De plus, la morale d'un même peuple évolue avec le temps. Si le peuple progresse, elle se perfectionne simultanément ; elle s'enrichit de dispositions nouvelles et se purifie des contradictions anciennes ou des absurdités primitives[3].

« Le contenu de la conscience est loin de demeurer immuable » : cette vérité, — répétée sans cesse par M. Lévy-Brühl[4], — n'est pas une découverte de la sociologie contemporaine. Il y a six siècles, saint Thomas était déjà parfaitement averti de l'évolution du droit ; il savait qu'elle est partiellement due aux progrès de la réflexion et de la science, qui trouvent des utilités insoupçonnées ou inventent des combinaisons plus avantageuses[5].

1. « Matrimonium non fuit in quolibet statu hominum quia, sicu dicit Tullius in I. Rhetor : « homines a principio sylvestres erant, e tunc nemo scivit proprios liberos nec certas nuptias », in quibus matrimonium consistit. » (*Sum. theol.*, IIIæ, suppl., q. 41, art. 1, 2o.)

2. « Verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem, si tamen accipiatur principium proximum illius gentis, per quod ab aliis gentibus est distincta : quia non in omnibus perducitur ad effectum id ad quod naturalis ratio inclinat. (*Ibid.* ad 2um.)

3. « Signum hujus quod leges sint mutandæ potest aliquis accipere ab his quæ contingunt. Videmus enim quod antiquæ leges fuerunt valde simplices et barbaricæ, id est irrationabiles et extraneæ... Videtur quod primi homines fuerint imprudentes et ignari ; unde inconveniens videtur quod aliquis permaneat in legibus et statutis ipsorum. » (*Politicorum*, II, 12.)

4. *La Science des mœurs et la Morale*, p. 84. Cf. pp. 219 et 281.

5. « Humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia quæ posteriores mutaverunt instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a

Un événement capital dans l'histoire intellectuelle et morale de l'humanité, c'est l'apparition du christianisme. Les moralistes ne sauraient, dit Schæffle[1], formuler, même avec l'aide de la psychologie et de la sociologie, un précepte dont la sagesse égalât celle de la parole de Jésus : « Aime ton prochain comme toi-même[2]. »

Le fait est que la loi chrétienne a modifié les conceptions du paganisme[3]. Sur la morale sexuelle, en particulier, elle a exercé, chez les peuples où elle s'implanta, une influence profonde et durable[4].

Elle a, observe notamment saint Thomas, prohibé la fornication, considérée habituellement par les païens comme licite[5]. De même, elle a donné à la société conjugale son indispensable stabilité, en condamnant le divorce, généralement admis en dehors du catholicisme[6].

communi utilitate. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 97, art. 1.) « Ratio humana mutabilis est et imperfecta. » (*Ibid.*, ad 1um.)

1. A. Schæfle, *Bau und Leben des sozialen Korpers*, t. I, p. 587.

2. Matth., xxii, 39 ; Marc, xii 31 ; Luc. x, 27.

3. « Ratio hominis circa præcepta moralia, quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ, propter consuetudinem peccandi, obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia. quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ. » (S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 99, art. 2, ad 2um.)

4. Léon XIII, Encyclique *Arcanum divinæ* du 10 février 1880.

5. « In gentibus, quantum ad multa, lex naturæ offuscata erat ; unde accedere ad concubinam malum non reputabant, sed passim fornicatione, quasi re licita, utebantur. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 65, art. 3, ad 1um). — « Secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibebatur ; immo potius in pœnam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendæ condemnabantur. » (*Ibid.*, 2um.) Ex obscuritate in quam ceciderunt gentiles lex illa processit. Unde, prævalente christiania religione, lex illa extirpata est. »(*Ibid.*, ad 2um). Cf. *De Malo*, q. 15, art. 1, ad 1um.)

6. « Nulla lege præter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere (*Sum. theol*., IIIæ suppl., q. 67, art. 1, 1um.) « Sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit ; in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturæ erat. »(*Ibid.*, ad 1um.)

Il est donc manifeste que saint Thomas ne tombe pas dans le travers des philosophes qui, selon le mot de M. Durkheim, « construisent la morale de toutes pièces pour l'imposer ensuite aux choses [1] » et ne conçoivent pas, avec M. Lévy-Brühl, que le contenu de la conscience, — c'est-à-dire l'ensemble de ce qui apparaît comme obligatoire et comme défendu à l'homme d'une civilisation donnée, à une époque donnée — constitue, pour l'analyse sociologique, une sorte de conglomérat, ou du moins une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances, dont l'âge et la provenance diffèrent [2].

Selon lui, le système moral et juridique d'un peuple n'est pas une construction achevée d'un coup par un effort dialectique. C'est plutôt une œuvre faite d'ajoutes successives et d'emprunts multiples ; elle s'est formée lentement au cours du temps, ses éléments sont d'origines diverses [3].

Voyez encore, par exemple, ses réflexions sur l'interdiction du mariage entre parents.

Depuis quelque trente ans, ethnographes et sociologues déploient une étonnante ingéniosité pour résoudre le problème de l'exogamie et de la prohibition de l'inceste. Les hypothèses de Mc Lennan, Spencer, Lubbock, Tylor, Starcke, Post, Kohler, Morgan, Westermarck, Durkheim, Frazer, etc., se succèdent dans un défilé étrange [4]. — Leur trait commun est de vouloir donner une explication unique du bloc des interdictions.

Saint Thomas, lui, fait de judicieuses distinctions. Il

1. *La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 42.
2. *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 85-86.
3. « Multa supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam quam etiam per leges humanas. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 5.)
4. Voir l'exposé et la discussion des hypothèses récentes les plus remarquées dans J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, t. IV, Londres, 1910. — G. E. Howard, *A History of matrimonial institutions*, t. I, Chicago, 1904. — E. Westermarck, *The History of human Marriage*, 3e éd., Londres, 1905.

commence par mettre à part l'union entre ascendants et descendants, qui est universellement réprouvée parce qu'elle choque la raison [1] : entre parents et enfants, il y a un ordre défini de relations essentielles et permanentes ; il répugne qu'un ordre de relations différentes, et pour ainsi dire incompatibles avec les premières, y soit substitué [2].

Pour les collatéraux, la question se pose autrement et, à leur égard, les coutumes et les législations peuvent être diverses [3].

Dans l'intérêt des bonnes mœurs, il convient de proscrire, comme le fit la loi mosaïque [4], les rapports sexuels entre personnes qui habitent sous le même toit [5]. De ce

1. « In commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens et repugnans naturali rationi, sicut quod commixtio fiat inter parentes et filios quorum est per se et immediata cognatio (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 9, ad 3um.)

2. « Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter jungatur quibus naturaliter debet esse subditus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subjectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret, cum in matrimonio sit quædam conjunctio socialis. » (*Summa contra Gentiles*, III, 125.) — « Inordinatum est quod filia patri per matrimonium jungatur in sociam, causa generandæ prolis et educandæ, quam oportet per omnia patri esse subjectam velut ex eo procedentem ; et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur ; et magis etiam mater quam pater, quia magis reverentiæ, quæ debetur parentibus, derogatur, si filius matrem, quam si pater filiam ducat in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 54, art. 3.)

3. « Aliæ personæ, quæ non conjunguntur secundum seipsas sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam, sed variatur circa hoc decentia vel indecentia secundum consuetudinem et legem humanam vel divinam. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 9, ad 3um.)

4. « Personas sanguine conjunctas necesse est ad invicem simul conversari ; unde si homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis ; et sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam ; et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse quas necesse est simul commorari. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 9.)

5. « Magnus concupiscentiæ aditus præberetur, nisi inter illas personas, quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. » (*Sum. theol.*, IIIæ supp., q. 54, art. 3.)

chef, l'interdiction atteindra habituellement ceux qui sont frères et sœurs par le sang[1]. Elle sera parfois étendue à ceux qui, entrant dans la famille par adoption, sont admis au même foyer[2].

Quant aux parents plus éloignés, qui ne cohabitent pas, si la loi leur défend le mariage entre eux, c'est dans le but de donner au corps social une consistance plus forte, en reliant ses éléments, c'est-à-dire en multipliant les unions entre diverses familles[3].

De sorte que la législation, en vigueur de son temps, sur le mariage entre parents, n'apparaît pas à saint Thomas comme le développement logique et rectiligne d'une idée unique, mais comme un composé d'éléments multiples dus à des inspirations diverses, une juxtaposition de fragments tous différents d'origine et d'ancienneté[4].

1. « Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti ad voluptatem coitus ; quia cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quæ recta agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus, si liceret homini per coitum conjungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis, quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. » (*Summa contra Gentiles*, III, 125.)

2. « Lex divina illas præcipue personas a matrimonio excludit quas necesse erat cohabitare. Quia filius adoptatus conversatur in domo patris adoptantis, sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi ; et talis prohibitio est per ecclesiam approbata ; et inde est quod legalis cognatio matrimonium impediat » (*Sum. theol.*, IIIæ, suppl., q. 57, art. 2.)

3. « In societate humana hoc est maxime necessarium, ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines dum personæ extraneæ per matrimonium colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis » (*Summa contra Gentiles*, III, 125.) — « Per accidens finis matrimonii est confederatio hominum et amicitiæ multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet ; et ideo huic multiplicationi amicitiæ præjudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret, quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulli accresceret ; et ideo secundum leges humanas et statuta ecclesiæ, plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 54, art. 3.) Cf. IIa IIæ, q. 154, art. 9.)

4. « Consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimo-

III. La troisième cause des variations de la morale gît, d'après saint Thomas, dans les faits et situations qu'elle doit régler et qui ne se présentent pas toujours dans les mêmes conditions. La règle, devant s'adapter à cette matière instable, changera elle-même [1].

Ceci heurtera certes les préjugés de M. Lévy-Brühl. « Le premier postulat des moralistes, écrit-il, consiste à admettre l'idée abstraite d'une nature humaine, toujours identique à elle-même. Toutes les morales théoriques supposent ce postulat. Il faut que leurs impératifs puissent se présenter comme ayant une valeur universelle pour tous les temps et pour tous les lieux. Il faut que la loi morale avec toutes ses conséquences se présente comme un système organique dont aucune partie ne dépend de circonstances locales et accidentelles [2]. »

Saint Thomas dira, au contraire, que la nature humaine n'est pas à l'abri de tout changement [3] ; et, à ceux qui s'en montrent surpris, il signalera que la prétendue fixité des lois naturelles souffre bien aussi des exceptions [4].

nium de jure naturali, quantum ad aliquas de jure divino, et quantum ad aliquas de jure per homines instituto. » (*Sum. theol*,, IIIæ suppl., q. 54, art. 3.)

1. « Diversificantur ea quæ sunt de jure naturali, secundum diversos, status et conditiones hominum. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 41, art. 1 ad 3um.)

2. *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 67, 89, 90.

3. « Natura hominis est mutabilis ; et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 57, art. 2, ad 1um.) — « Apud nos homines, qui sumus inter res corruptibles, est aliquid quidem secundum naturam et tamen quidquid est in nobis est mutabile (*Ethicorum*, V, 12.)

4. « Semper et ubique dextra est melior quam sinistra secundum naturam ; sed per aliquod accidens contingit aliquem esse ambidextrum, quia natura nostra variabilis est ; et similiter est etiam de naturalijusto. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 65, art. 2, ad 1um.) — « Ea quæ sunt naturalia apud nos, sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficiunt ; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem, et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros. » (*Ethicorum*, V, 12.)

Une loi morale s'appliquera d'une manière uniforme dans la majorité des rencontres [1]. Mais, en dehors de là, elle se pliera, comme d'ailleurs aussi la loi civile, aux circonstances variables de temps et de lieux [2].

Il est de multiples occasions, pour la loi morale, de manifester la souplesse de ses règles.

Ainsi, une pratique, vertueuse pour un individu dans la condition où il se trouve, ne pourra être recommandée à celui qui, dans une position autre, a des devoirs d'état différents [3].

L'homicide est une injustice grave. Pourtant, si le meurtre d'un agresseur est le seul moyen de se sauver la vie à soi-même, il est permis de tuer [4].

Autre injustice : le vol. Et néanmoins le malheureux, qui se trouve réduit à l'état d'extrême nécessité, a le droit de prendre à autrui de quoi se sustenter [5].

1. « Quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum, ideo conclusiones prædictæ a primis legis naturæ præceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte ; talis est enim tota materia moralis. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 65, art. 2.) — « Ea quæ sunt naturaliter justa, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur. » (*Ethicorum*, V, 12.) — « Quanto plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere ut non sit rectum. Sic dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes ; sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, sed ut in paucioribus potest deficere propter aliqua particularia impedimenta. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ , q. 94, art. 4.)

2. « Lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas ; et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis temporibus. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., art. 1, ad 4um.)

3. « Propter diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tanquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi, tanquam eis non proportionati. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ , q. 94, art. 3, ad 3um.)

4. « Si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii. » (*Sum theol.*, IIa IIae, q. 64, art. 7).

5. « Furtum justitiæ opponitur in quantum furtum est acceptio rei alienæ. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ , q. 66, art. 5.) — « Si tamen adeo sit evi-

La véracité du langage et la sincérité de la parole est une condition de la vie sociale [1]. Cela n'empêche, qu'en certaines occasions, en vue, par exemple, d'épargner à quelqu'un un sérieux dommage, il est licite de ne pas révéler une chose vraie [2].

La relativité des règles est peut-être encore plus accentuée dans le droit public.

Il importe, à la bonne organisation du pouvoir, dans un Etat, que tous aient une certaine participation à l'autorité ; c'est, en effet, une garantie de paix ; le peuple, n'étant pas traité en ilote, s'attachera aux institutions établies et les défendra [3]. Une politique avisée accordera au peuple l'électorat et l'éligibilité aux fonctions publiques [4] ; à condition toutefois, que l'éducation civique des électeurs soit faite et qu'ils gardent le sentiment de leur responsabilité [5]. Si les mœurs politiques sont corrompues, si les électeurs trafiquent de leur vote et confient systématiquement à des coquins

dens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum, puta cum imminet personæ periculum et aliter subveniri non potest, tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis, nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ. » (*Ibid.*, art. 7.)

1. « Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines adinvicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 109, art. 3, ad 1um.)

2. « Non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet ; licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 110, art. 3, ad 4um.)

3. « Circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda ; quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu ; per hoc enim conservatur pax populi et omnes talem ordinationem amant et custodiunt. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 105, art. 1.)

4. « ... Ex popularibus possunt eligi principes et ad populum pertinet electio principum. » (*Ibid.*)

5. « Si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur qua tali populo liceat creare sibi magistratus per quos respublica administretur. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 97, art. 1.)

l'honneur de gouverner, ils ne méritent pas qu'on leur abandonne les destinées du pays [1].

La monarchie assure au pays des avantages que ne peuvent lui procurer les autres formes de gouvernement [2]. Et pourtant ce n'est pas sans réserves qu'il faut lui accorder la préférence. Outre qu'elle peut dégénérer en tyrannie [3], — et saint Thomas indique une série de mesures à prendre pour se garantir de ce malheur [4], — elle ne convient pas indistinctement en tout lieu ni à toute nation [5].

Vaut-il mieux élire le chef de l'Etat ou établir le système héréditaire ? Question embarrassante, que saint Thomas se garde de résoudre d'une façon absolue, identique pour tous les cas. Que vaudra l'héritier présomptif ? On ne peut savoir [6]. S'il est indigne de gouverner, son père aura-t-il la magnanimité de l'écarter ? Il serait naïf de lui supposer cette

1. « Si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium et regimen flagitiosis sceleratisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores et ad paucorum bonorum redit arbitrium. » (*Ibid.*)

2. « Utilius est regimen unius quam plurium. In humana multitudine optimum est quod per unum regatur ; hoc etiam experimentis apparet. » (S. Thomas, *De regimine principum*, lib. I, cap. 2.)

3. « Propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur. Perfecta autem virtus in paucis invenitur. » (*Sum. theol.* Ia IIæ, q. 105, art. 1, ad 2um.)

4. « Laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri. » (S. Thomas, *De regimine principum*, I, 6.)

5. « Est autem considerandum de regno utrum civitati et regioni quæ debet inhabitari expediat regi a rege vel non sed magis expediat regi civitatem et regionem ab aliqua multitudine vel aliquibus paucis viris. » (*Politicorum*, III, 13.)

6. « Dubium est de filiis succedentibus quales futuri sint, et potest contingere quod malus sit filius. » (*Politicorum*, III, 14.)

vertu presque surhumaine [1]. En théorie, l'élection paraît préférable [2] : d'abord elle permet de choisir ; ensuite, si le choix est rationnel, comme il convient, il désignera sans doute le meilleur [3]. En fait, par contre, l'élection peut provoquer des dissentiments ; ou les électeurs peuvent être mal inspirés ; puis, il est dur et choquant que l'égal d'aujourd'hui devienne demain le chef. Le régime héréditaire sera donc quelquefois le meilleur [4].

Enfin, même une loi civile, faite pourtant en vue de régler un ordre déterminé de relations juridiques, ne fournit pas, dans les différents cas qui peuvent se présenter, une solution uniformément acceptable.

Voici, par exemple, la législation sur le dépôt [5]. Elle décide que le dépositaire doit, quand il en est requis, rendre son bien au propriétaire. Mais supposez que l'objet du dépôt soit une arme meurtrière et que le propriétaire se trouve dans un état de surexcitation telle que tout est de sa part à redouter. Le juge ordonnera-t-il la restitution du dépôt ? Ce serait une sottise [6].

Il ne se met pas au-dessus de la loi en refusant de l'ap-

1. « Forte aliquis diceret quod pater bonus videns malum filium non tradet filio regnum sed alii. Istud difficile est credere ; hoc enim est supra communem facultatem hominum. » (*Ibid.*)

2. « Per se semper melius est assumi regem per electionem. » (*Ibid.*)

3. « Per electionem contingit assumi meliorem quam per successionem generis, quia melior ut in pluribus invenitur in tota multitudine quam sit unus ; et electio per se est appetitus ratione determinatus. » (*Ibid*)

4. « Per accidens est melius assumere principantem per generis successionem, quia in electione contingit esse dissensionem inter eligentes. Iterum quandoque eligentes mali sunt ; et ideo contingit quod eligant malum... Iterum valde durum et extraneum est quod ille qui est hodie æqualis alicui cras dominetur et sit princeps illi ». (*Ibid.*)

5. Saint Thomas cite, à plusieurs reprises, ce même exemple ; voir notamment *Summa theologica*, Iª IIæ, q. 94, art. 4 ; IIª IIæ, q. 57, art. 2, ad 1um ; IIª IIæ, q. 62, art. 5, ad 1um.

6. « Lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est ; contingit tamen aliquando esse nocivum, puta si furiosus deposuit gladium, et eum reposcat, dum est in furia ; vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem. In his ergo et similibus casibus malum est sequi legem positam. » (*Sum. theol.*, IIª IIæ, q. 120, art. 1).

pliquer ; mais il se trouve devant un cas que la loi n'a point prévu [1].

Il est au-dessus des forces du législateur de tout prévoir [2]. S'il devait réglementer le détail des modalités possibles, sa loi serait un véritable maquis [3]. La vie sociale est bien trop ondoyante pour se laisser emprisonner dans quelques formules forcément restreintes [4].

Le législateur doit envisager seulement les cas les plus fréquents, ceux qui se présentent dans le cours ordinaire des événements [5]. Suivre en toute rencontre la norme du code serait parfois aller contre la justice et contre l'intérêt général [6]. Il appartient à la jurisprudence de combler les inévitables lacunes de la loi écrite [7].

Le juge appliquera au cas imprévu, non la règle de fer rigide du texte, mais la règle de plomb flexible [8] de

1. « Qui dicit verba legis non esse in hoc casu servanda, non judicat de lege, sed de aliquo negotio particulari quod occurrit. » (*Ibid.*, ad 2um).

2. « Nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 96, art. 6, ad 3um.)

3. « Si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam. » (*Ibid.*)

4. « Quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 120, art. 1.)

5. « Quia legistator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 96, art. 6.)

6. « Legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes ; quam tamen in aliquibus casibus servare, est contra æqualitatem justitiæ, et contra commune bonum, quod lex intendit. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 120, art. 1.)

7. « Cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, ratio recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi. » (*Ethicorum*, V, 16.)

8. « In Lesbia insula sunt lapides duri qui non possunt de facili ferro præscindi ut dirigantur ad omnimodam rectitudinem et ideo ædificatores utuntur ibi regula plombea. Et sicut illa regula complicata adaptatur ad figuras lapidis, et non manet in eadem dispositione, ita oportet quod sententia judicis adaptetur ad res secundum earum convenientiam. » (*Ethicorum*, V, 16.)

l'équité [1], qui apparaît, dans l'espèce, comme une justice supérieure à celle de la loi écrite [2]. Il prendra, pour parler comme M. Lévy-Brühl, le « parti le plus raisonnable » [3]. Il donnera, comme dit saint Thomas, la solution conforme au bien commun ou à l'utilité générale, la décision juste à laquelle se serait arrêté le législateur si le cas était entré dans ses prévisions [4].

5. *Déduction et adaptation.*

« Les moralistes, prétend M. Durkheim, raisonnent comme si la morale était tout entière à créer. Faisant abstraction de la réalité existante, ils édifient leur système sur une table rase [5] ». Leur procédé est, au surplus, invariable : « Toutes les écoles ont jusqu'ici pratiqué la même méthode : la déduction. Pour toutes, la science consiste à tirer de prémisses une fois posées les conséquences qu'elles impliquent [6] ».

M. Durkheim réprouve cette méthode parce qu' « elle

1. « Ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 120, art. 1).
2. « Secundum justum naturale oportet hic dirigere justum legale. » (*Ethicorum*, V, 16.) — « Epiiches est quoddam justum quod est melius quodam justo, scilicet legali. » (*Ibid.*)
3. *La Morale et la Science des mœurs*, p. 150.
4. « Bonum est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 120, art. 1).
« Ipse legislator, si præsens esset ubi talis casus acciderit, sic determinaret et esset dirigendum ; si a principio præscivisset, posuisset hoc in lege. » (*Ethicorum*, V, 16.)
Il est intéressant de rapprocher de ces vues de saint Thomas les considérations de M. Fr. Geny, dans sa *Méthode d'interprétation en droit privé positif*. Paris, 1899 (avec préface de M. Saleilles). — M. Gény est abondamment informé, mais il ne semble pas avoir eu connaissance des aperçus de saint Thomas d'Aquin sur l'équité.
5. *De la division du travail social*, 1re éd., pp. 18-19.
6. *La Science positive de la morale en Allemagne*, pp. 42 et 275. Cf. plus haut, p. 11. — M. Lévy-Brühl affirme de même que « les morales théoriques prétendent *déduire* leur doctrine entière d'un principe unique ». *La Morale et la Science des mœurs*, p. 83).

n'a rien de scientifique [1] ». Non pas que la déduction n'intervienne légitimement ; mais son rôle ne peut être efficace que dans quelques cas simples ; « pour peu que les circonstances se compliquent, le raisonnement sera trop maigre au regard des faits et l'adaptation théorique risquera fort de n'être pas la meilleure » [2]. Passez d'ailleurs en revue les règles dont l'ensemble constitue un système de morale ; « plus les maximes sont spéciales et concrètes, plus il devient difficile d'apercevoir le lien qui les rattache aux concepts abstraits » [3].

La critique, encore une fois, n'atteint pas la conception thomiste de la morale.

Saint Thomas n'affecte pas d'ignorer systématiquement l'effort accompli par l'humanité en quête de règles de vie. Il ne prétend pas avoir, au cours d'une méditation solitaire, élaboré un code complet de normes morales et juridiques. Il s'arrête plutôt devant le fait que les peuples sont en possession de législations très complètes ; et il essaie de saisir comment les prescriptions en vigueur se rattachent aux principes fondamentaux de la loi naturelle dont il a, d'autre part, constaté l'existence et recherché l'origine [4].

Or, il découvre deux liens différents [5].

Certaines règles apparaissent comme formant la conclusion logique des premiers principes. Ainsi le précepte « tu ne tueras point » est une conséquence de la maxime qui défend de faire tort à autrui [6].

1. *La science positive de la morale en Allemagne*, p. 276.
2. *Ibid.*, p. 277.
3. *Division du travail social*, 1re éd., p. 10.
4. Voir plus haut, p. 271
5. « A lege naturali dupliciter potest aliquid derivari : uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium... Utraque inveniuntur in lege humana posita. » (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q. 95, art 2.) Cf. (*Ethicorum*, V, 12.)
6. « Derivantur quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum ; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum.* » (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q. 95, art 2.)

D'autres règles constituent des déterminations de principes généraux et en sont l'application à des cas donnés. Par exemple, il est universellement admis que le crime doit être châtié ; mais le seul raisonnement ne fixe pas la peine ; celle-ci est établie dans sa modalité par le législateur de chaque pays[1].

Législateurs et moralistes emploient donc non pas un, mais deux procédés.

Tantôt ils ont recours au raisonnement déductif, à l'exemple du dialecticien qui développe ses syllogismes ou du géomètre qui enchaîne ses théorèmes [2].

Tantôt ils se conforment à la méthode des architectes qui, dans leurs plans, réalisent, pour un cas déterminé, un type de construction [3].

Il était important de retrouver, par l'analyse des lois, le double procédé usité dans leur confection.

Si on les assimile *à priori* à des œuvres de pure dialectique, il est impossible de rendre compte de leur diversité, dans le temps et dans l'espace, sinon en considérant toutes les dispositions divergentes comme des anomalies ou des aberrations dues à la passion ou à l'erreur.

M. Lévy-Brühl a beau jeu contre les philosophes — son tort est de s'en prendre à tous sans distinction — qui « se sont, dit-il, constamment efforcés de faire de la morale une science déductive à l'image des mathématiques : aussitôt que l'on sort des formules très générales mais indéterminées : « soyez justes, soyez bienfaisants », et qu'il s'agit de fixer les droits et les devoirs respectifs dont le respect s'ap-

1. « Quædam vero per modum determinationis ; sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur ; sed quod tali pœna, vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. » (*Sum. theol.*)

2. « Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis exprincipiis conclusiones demonstrativae producuntur. » (*Ibid.*)

3. « Secundo modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale ; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. » (*Ibid.*)

pellera justice, les divergences irréductibles apparaissent. Chaque société a sa morale » [1].

Mais si on a, comme saint Thomas, découvert qu'un système juridique constitue autre chose qu'une rigide construction géométrique, on possède d'abord le moyen d'en distribuer le contenu en deux groupes de dispositions :

D'une part, les règles qui, dérivant logiquement les unes des autres, forment un ensemble rationnel. Elles sont, dit saint Thomas, appelées le *jus gentium*, parce quelles se retrouvent dans le droit de tous les peuples civilisés [2]. Elles énoncent les conditions essentielles de la vie collective [3]. Sans accord préalable, mais sous la pression des mêmes besoins, on est arrivé partout à les formuler en termes à peu près semblables [4] ;

D'autre part, les accommodations ou appropriations des principes aux situations que le législateur se trouve appelé à régler et qui peuvent être différentes d'une société à l'autre [5]. Elles constituent le *jus civile*, — entendez : le droit national propre à un pays [6].

L'observation faite par saint Thomas permet ensuite de comprendre et de justifier la diversité des lois morales et juridiques [7]. En tant qu'elle ne provient pas de la passion ou de l'erreur, cette diversité a pour origine les contingences

1. *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 90 et 278.

2. « Vocant juristæ jus gentium, quia eo omnes gentes utuntur. » (*Ethicorum*, V, 12.)

3. « Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis, ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ q. 95, art. 4.)

4. « De facili in hujusmodi homines consenserunt. » (*Ibid.*, ad 1um.)

5. « Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat. » (*Sum. theol.*, Iª IIæ, q. 95, art. 4.)

6. « Juristæ nominant jus civile ex causa quod scilicet civitas aliqua sibi constituit. » (*Ethicorum*, V, 12.)

7. Cf. plus haut, p. 291 et 301.

variables auxquelles les règles doivent se plier [1]. Accommodés à des milieux dissemblables, les principes ne subissent pas une déformation ; le législateur leur donne seulement leur indispensable adaptation [2].

Parfois cependant, et tout en restant légitimes, les divergences ne seront pas dues à des causes objectives et discernables.

Il arrive, en effet, que plusieurs voies conduisent au même but [3]. Aucune ne s'imposant plutôt qu'une autre, le choix sera une affaire de tempérament, de goût ou de fantaisie [4]. L'imagination du législateur a du jeu [5] comme celle de l'architecte [6].

De ce qu'entre ses décisions pratiques et leurs prémisses — c'est-à-dire entre les moyens employés et la fin poursuivie — il n'y a pas toujours un lien nécessaire, il résulte qu'il sera quelquefois difficile de rendre raison des institutions

1. « Principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 95, art. 2, ad 3um.)

2. « Illa quæ in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quæ diversimode competit secundum diversos status. » (*Sum. theol.*, IIIæ suppl., q. 42, art. 2, ad 1um.)

3. « Ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum et negotiorum. » (*Sum. theol* , IIa IIæ ,q. 47, art. 15.)

4. Aug. Comte fait une observation analogue : « L'imagination devra encore remplir, dans la politique scientifique, une fonction secondaire, et qui consistera à porter jusqu'au degré de précision nécessaire l'esquisse du nouveau système, dont l'observation aura déterminé le plan général et les traits caractéristiques. » (*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, p. 104.)

5. « Legale justum ponitur quod ex principio quidem, scilicet antequam lege statuatur, nihil differt utrum sic vel aliter fiat » (*Ethicorum*, V, 12). (Cf. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 57, art. 2, ad 2um.)

6. « In demonstrativis, semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur ; non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem nonnisi per hanc viam perveniri potest ; sicut necessarium est volenti ædificare domum quod quærat ligna ; sed quod quærat abietina ligna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus ædificandae. » (*Summa contra Gentiles*, III, 97.)

du passé. On ne découvrira point, en les inspectant, les causes qui les ont fait organiser telles qu'elles sont, ni les motifs dont se sont inspirés leurs auteurs. Ce que ceux-ci ont eu en vue, dans le détail des arrangements, nous échappe [1].

Mais, en dehors de ce champ ouvert à son arbitraire, le législateur est obligé d'avoir égard aux données de fait qui s'imposent à lui, et d'y adapter ses prescriptions [2]. De même l'artiste et le constructeur doivent tenir compte des propriétés de la matière qu'ils emploient : ils travailleront différemment la pierre, le bois, le fer, etc. [3]. Et, de son côté, le médecin appropriera le traitement et les remèdes à la constitution de son client [4].

Or, les données de fait avec lesquelles le législateur doit compter, varient, et d'après les milieux et d'après les époques.

Ainsi tous les peuples n'atteignent pas le même degré de moralité et ne sont pas capables d'une égale vertu [5]. Le même code pénal ne convient donc pas à tous. On ne peut exiger de la faiblesse des uns ce qu'il est permis d'at-

1. « Non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest ; verbum illud jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis. Ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium sicut ad quædam principia ; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 95, art. 2, ad 4um.)

2. « Lex ponitur ut quædam regula vel mensura humanorum actuum ; mensura autem debet esse homogenea mensurato. Unde oportet quod leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem. » (*Sum. théol.*, Ia IIæ, q. 96, art. 2.)

3. « In his quæ fiunt per artem non est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. » (*Ethicorum*, I, 3.)

4. « Aliter operatur medicus in corporibus diversimode complexionatis. » (*Summa contra Gentiles*, III, 111.)

5. « Non idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 96, art 2.)

tendre de la perfection plus haute atteinte déjà par les autres [1].

D'autre part, la législation d'un même pays doit changer quand les conditions de vie s'y modifient. A des situations nouvelles correspondra un droit nouveau [2]. Si la constitution sociale se transforme, et qu'à une oligarchie ploutocratique vienne, par exemple, se substituer un gouvernement populaire, cette évolution aura sa répercussion dans une démocratisation du droit [3].

Les sociologues, qui brisent avec le rationalisme, en reviennent à considérer les transformations du droit, du même point de vue que saint Thomas.

« S'il y a une morale, disait autrefois Jules Simon, il ne se peut pas qu'elle ne soit immuable [4]. »

« La justice, écrit aujourd'hui M. Lévy-Brühl, doit être conçue comme un devenir. Elle prend, à chaque période nouvelle de la vie sociale, une forme, qui ne se serait jamais réalisée, si l'évolution de la société eût été différente [5]. » — M. Lévy-Brühl ne fait là que traduire, à son insu, un texte de la Somme théologique. [6]

Le même sort advient à M. Durkheim : lorsqu'il pro-

1. « Multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. » (*Ibid.*)

2. « Lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 97, art. 1.)

3. « Si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari ; non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 104, art. 3, ad 2um)

4. *La Liberté*, t. I, p. 37.

5. *La Morale et la Science des mœurs*, pp. 219-221.

6. « Determinatio eorum quæ sunt justa, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 104, art. 3, ad 1um). — « Rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem cui non semper proportionatur una eademque res. Et ideo talis rectitudo mutatur. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 97, art. 1, ad 3um.)

clame que « chaque peuple a sa morale [1] qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit » [2], il énonce tout simplement une pensée familière à saint Thomas [3].

Auguste Comte attribuait à Montesquieu « le premier effort direct pour traiter la politique comme une science de faits, et non de dogmes » [4].

Montesquieu a, certes, le mérite d'avoir, comme le dit Comte, « senti le vide de la politique métaphysique et absolue, au moment même où elle prenait, entre les mains de Rousseau, sa forme définitive ». Mais il n'est pas le premier qui ait insisté sur la relativité du droit [5].

La nécessité d'accommoder les lois aux circonstances est une idée maîtresse de la philosophie pratique de saint Thomas. Elle forme, peut-on dire, la deuxième règle de sa méthode.

La première de ces règles se dégage de la solution thomiste du problème des fins [6]. Elle se résume en ces termes : Moralistes et législateurs doivent, au lieu de suivre les suggestions de leur fantaisie, se guider sur les tendances spon-

1. Voir plus haut, p. 249 et suiv , ce que M. Durkheim entend par la morale.

2. *Division du travail social*, 2e éd., p. 217 ; Cf. *ibid.*, 1re éd., pp. 21-22, et *Règles de la méthode sociologique*, p. 147.

3. « Necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 100, art. 2.) — « Justa per homines posita non sunt eadem ubique. Hujus ratio est qui a non est eadem ubique urbanitas sive politia. » (*Ethicorum*, V, 12.)

4. A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, p. 106. Cf. *Cours de philosophie posive*, 47e leçon. — Voir aussi la thèse de M. Durkheim, *Quid Secundatus politicæ scientiæ instituendæ contulerit*. Bordeaux, 1892.

5. « Le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi... Les lois politiques et civiles doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre. Elles doivent être relatives au climat, au terrain, au genre de vie des peuples ; se rapporter aux inclinations des habitants, à leurs richesses, à leurs mœurs, à leurs manières... » (Montesquieu, *L'Esprit des lois*, l. I, ch. iii.)

6. Voir plus haut, p. 271 et suiv.

tanées de l'être et s'inspirer de la finalité intrinsèque des institutions [1].

La deuxième règle revient à proclamer qu'il faut tenir compte des contingences et plier les préceptes moraux et juridiques à la variété des situations [2].

L'application de ces deux règles fait que la morale et le droit n'ont pas l'aspect régulier d'un édifice syllogistique. On y découvre sans doute des maximes qui possèdent une valeur universelle, parce qu'elles sont rationnellement déduites des premières données communes de la loi naturelle ; mais il entre aussi dans leur structure des prescriptions variées, qui sont les adaptations multiformes des premiers principes à une matière mouvante.

Pour dégager les conséquences des principes et formuler les règles purement déduites, le seul raisonnement suffit.

Pour faire de judicieuses adaptations, il faut savoir : *Oportet cognoscere quibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur* [3]. L'expérience et la science — la *scientia moralis* [4] — renseigneront les moralistes et les législateurs sur les conditions d'existence d'une institution ainsi que sur ses résultats ; elles leur suggéreront par là même les arrangements possibles, les moyens efficaces et les combinaisons avantageuses.

1. « Unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q 96, art. 1.)

2. « Omnis ratio operis variatur secundum diversitatem finis et eorum quæ operationi subjiciuntur ; sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiæ. Similiter oportet, in regimine civitatis, diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subjiciuntur regimini et secundum diversa ad quæ ordinantur. » (*Summa contra Gentiles*, III, 111.)

3. S. Thomas, *Ethicorum*, II, 2.

4. Voir plus haut, pp. 255 et suiv.

6. *La morale sociale.*

Les moralistes, soutient M. Lévy-Brühl, — établissent, par un simple « effort de dialectique déductive », ce que doivent être les grandes institutions sociales. Et « il semble aujourd'hui, à beaucoup d'entre eux, que la société va périr, si la famille et la propriété, au lieu de reposer sur un fondement *a priori*, c'est-à-dire, en dernière analyse, sur une conception religieuse qui se prend pour rationnelle, sont considérées désormais comme faisant partie d'une nature sociale, donnée dans l'expérience comme la nature physique [1] ».

Nous ne connaissons pas les moralistes que M. Lévy-Brühl dit anxieux à raison des études que les sociologues feront de la famille et de la propriété. Son observation sur leur méthode n'est étayée d'aucune référence. Néanmoins elle est exacte par rapport à un certain nombre de philosophes.

En ce qui concerne la propriété, nous avons pu nous en assurer, lorsque nous avons esquissé l'histoire de l'école spiritualiste française au XIXe siècle [2]. Cousin, Jouffroy, Caro, entre autres, ont donné, comme fondement à la propriété, ce que M. Lévy-Brühl appelle une « légitimation purement dialectique [3] ». Ils ont déduit sa légitimité du concept de la nature humaine et plus spécialement du droit primordial de l'individu à la liberté ; — tandis que, contraste piquant, Rousseau, en prenant le même point de départ, avait, avec ses raisonnements, abouti au communisme [4].

La méthode de saint Thomas est quelque peu différente de celle des auteurs modernes de droit naturel.

1. *La Morale et la Science des mœurs*, p. 126 et 185.
2. Voir plus haut, pp. 141, 200, 201.
3. *La Morale et la Science des mœurs*, p. 197.
4. Voir plus haut, p. 190-191.

Il se trouve devant la propriété privée comme devant une institution établie et se demande quelle en est l'origine. — Ce n'est pas la nature qui l'organisa : primitivement les biens terrestres étaient indivis. La propriété est l'œuvre des hommes, une création du droit positif[1].

A-t-on, en l'adoptant, agi raisonnablement ? Ne vaudrait-il pas mieux instaurer le communisme : voilà la question qui intéresse le moraliste [2].

Avant de la résoudre, saint Thomas tient compte d'un fait : les biens, objet de la propriété, exigent, pour devenir utilisables, d'être gérés ou exploités, et la production de la richesse est nécessairement préalable à la consommation [3].

La question revient donc à savoir quel devra être l'organe chargé d'assumer la fonction économique : Sera-ce l'initiative privée ou sera-ce l'Etat ?

Le problème, posé en ces termes, est d'ordre social. Par conséquent, la norme suprême, d'après laquelle il conviendra finalement de décider, c'est l'intérêt général ou le bien commun. Il faudra préférer le système le plus utile [4], celui qui promet la production la plus abondante et développe le mieux la prospérité, tout en maintenant l'ordre et la paix.

Ce sont là les critères invoqués par saint Thomas [5]. Et non seulement il y recourt, dans l'examen du communisme, mais encore il s'appuie sur eux pour apprécier les lois qui

1. « Distinctio possessionum non est inducta a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 94, art. 5, ad 3um.) « Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum. Proprietas possessionum juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 2, ad 1um.)

2. « Utrum licet alicui rem aliquam quasi propriam possidere ? » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66. art. 2.)

3. « Circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi ; aliud vero est usus. » (*Ibid.*)

4. « Omnia quæ possidentur, sub ratione utilis cadunt. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 62, art. 5, ad 1um.)

5. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 2.

organisent déjà plus en détail la propriété privée ; celles, par exemple, qui tendent par l'inaliénabilité et l'insaisissabilité des petits domaines à empêcher la concentration de la fortune immobilière [1].

L'utilité sociale étant posée comme norme, il reste à s'enquérir du régime qui sera, en fait, le plus avantageux. Comment le découvrir, sinon par l'observation des hommes, par l'analyse de leur caractère, par la recherche de leurs mobiles ordinaires d'action, par l'expérience de la pratique, par l'étude des résultats obtenus, par la comparaison des régimes établis ou des systèmes essayés ? Or, c'est là toute l'argumentation de saint Thomas [2].

Qu'il soit amené à préférer la propriété privée [3], la

1. « Per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur. » (*Sum. theol.*, Ia IIæ, q. 105, art. 2.) « Regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis ; unde apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset, nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant ; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. » (*Ibid.*, ad 3um.) Voir encore *Politicorum*, VI, 4.

2. « Magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum ; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret. Tertio, per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est ; unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 2.) « Videmus quod de eo quod est commune multorum valde parum curatur, quia omnes maxime curant de propriis. » (*Politicorum*, II, 2.) « Unusquisque magis augebit possessionem suam, insistens ei sollicitius tamquam propriæ. » (*Ibid.*, II, 4.) « Videmus quod illi qui in aliquibus divitiis communicant, multas habent dissensiones ad invicem, dum uni videtur sic et alii aliter faciendum. » (*Ibid.*) « Ex necessitate orirentur accusationes et litigia, dum minores qui plus laborant, murmurarent de majoribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e contrario minus acciperent plus laborantes ; et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas civitatis, sed potius dissidium. » (*Ibid.*)

3. « Quantum ad potestatem procurandi et dispensandi, licitum est

chose importe peu : les données de fait sur lesquelles il s'appuie peuvent toujours être examinées à nouveau ; des données nouvelles pourront confirmer ou infirmer sa conclusion, et de ce chef le problème reste ouvert. Mais ce qui est essentiel à retenir, c'est d'abord que saint Thomas ne se prononce en faveur d'un régime économique qu'à raison de ses avantages sociaux, et c'est ensuite qu'il demande la preuve de ces avantages à la méthode d'observation.

Ajoutons toutefois, pour qu'on ne se méprenne point sur le contenu de sa théorie, qu'il ne perd pas de vue les besoins et l'intérêt de l'individu [1]. Le vouloir vivre est commun à tous ; son aspect moral est le devoir de conservation ; son expression juridique est le droit à l'existence. Or, ce droit est reconnu et sauvegardé dans la doctrine thomiste : chacun peut prétendre à la part de biens qui est nécessaire à sa subsistance [2] ; et si, en suite du régime établi de la propriété privée, il y a, côte à côte, dans la société, des riches et des pauvres, les premiers ont à l'égard des seconds un devoir d'assistance [3] qui peut, éventuellement, devenir une obligation de rigoureuse justice [4]. —

Quant à la famille, les disciples de Rousseau l'ont effectivement organisée, en procédant d'après la méthode aujourd'hui réprouvée par les sociologues. Voyez, par

quod homo propria possideat ; est etiam necessarium ad humanam vitam. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 2).

1. « Potest homo uti rebus exterioribus ad suam utilitatem. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 1.). » Homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem utendi ipsis. » (*Ibid.*, ad 1um.)

2. « Res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 7.)

3. « Quantum ad usum non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. » (*Sum. theol.*, IIa IIæ, q. 66, art. 2.)

4. *Sum. theol*, IIa IIæ., q. 66, art. 7.

exemple, laloi du 20 septembre 1792, qui introduisit le divorce dans le droit français [1]. « Considérant, dit le préambule de la loi, combien il importe de faire jouir les Français de la faculté du divorce, qui résulte de la liberté individuelle dont un engagement indissoluble serait la perte... [2] ».

C'est un appel, non déguisé, au *Contrat social* : « L'homme est né libre », avait écrit Rousseau (I, 1) ; « renoncer à sa liberté, ce serait renoncer à sa qualité d'homme » (I, 4).

On partira de cette donnée initiale qui transforme en droit naturel, essentiel et inaliénable, une aspiration à la mode ; on s'appuiera sur cette conception *a priori* de l'individu, et l'on en déduira les règles qui régiront, non pas la conduite individuelle, mais l'organisation de la société domestique. De savoir si la structure de la famille n'est pas déterminée avant tout par sa fonction et par les besoins auxquels elle répond, on n'aura cure : « La liberté, a dit le prophète, est le plus grand bien de tous, celui qui doit être la fin de tout système de législation [3]. »

Auguste Comte dénonça les « esprits sophistiques » qui « croient pouvoir transformer, au gré de leurs vaines prétentions, les principales relations sociales et regardent, comme factices et arbitraires, les liens fondamentaux de la famille humaine » [4]. En même temps, il signala « l'utilité scientifique d'une comparaison sociologique de l'homme aux autres animaux », pour la découverte des « lois les plus élémentaires de la solidarité fondamentale ».

1. La loi admit le divorce : 1° pour causes déterminées ; 2° par consentement mutuel ; 3° par la volonté d'un seul des époux, pour cause d'incompatibilité d'humeur — Cf. Ph. Sagnac, *la Législation civile de la Révolution française*. Paris, 1898, p. 284.

2. Voir E. Glasson, *le Mariage civil et le Divorce*, 2e éd. Paris, 1880, p. 154.

3. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, II, 11.

4. *Cours*, 48e leçon, t. IV, p. 438.

Toutefois, ajoutait-il, la prépondérance trop prolongée de la philosophie théologico-métaphysique inspire un dédain fort irrationnel contre tout rapprochement scientifique de la société humaine avec aucune autre société animale. On reconnaîtra seulement l'utilité de cette comparaison, quand les études sociales seront enfin dirigées par l'esprit positif [1].

M. Espinas est un de ceux qui ont eu le mérite d'entrer dans la voie indiquée par Comte [2]. Après lui, M. Westermarck proclame que, si nous voulons trouver l'origine du mariage, nous ne devons pas nous renfermer dans les limites de notre espèce, mais prendre également en considération les animaux inférieurs. Il fait remarquer — nous résumons ses observations — que, dans le grand embranchement des invertébrés, le mâle n'a que la fonction de la propagation, et les mères, elles-mêmes, sont exemptes de presque tout souci à l'égard de leurs rejetons. Dans les classes inférieures des vertébrés, le soin des parents pour leur postérité est à peu près inconnu ; on peut regarder comme règle universelle que les rapports des sexes y sont éphémères. L'affection des oiseaux pour leurs petits atteint un très haut degré de développement, non seulement du côté de la mère, mais de celui du père ; à l'exception des gallinacés, la plupart s'unissent pour toute la durée de leur vie. On n'en saurait dire autant des mammifères : la mère est, à la vérité, préoccupée du bien-être des jeunes, mais le père n'en a cure. M. Westermarck conclut : nous pouvons poser en principe que la durée de l'union des sexes est déterminée par les devoirs des parents ; c'est pour l'avantage des jeunes que le mâle et la femelle continuent à vivre ensemble. Le mariage, c'est-à-dire l'union durable, est une condition nécessaire du maintien de la race humaine. Donc chez les hommes primitifs,

1. *Cours*, 48e leçon, t. IV, p. 436.
2. A. Espinas, *Des Sociétés animales*, 1877.

les sexes, selon toute probabilité, ne se séparaient pas après la naissance de leur progéniture [1].

Ce serait cependant une illusion de croire à l'originalité de la suggestion de Comte ; une erreur de penser que les positivistes contemporains ont, les premiers, utilisé les données de la sociologie animale ; une injustice de prétendre que la « philosophie théologico-métaphysique » a dédaigné ce genre de recherches.

Voyez, en effet, comment saint Thomas procède quand il s'occupe de la constitution de la société conjugale.

Qu'est-ce, demande-t-il, qui convient à l'espèce humaine ? Le mariage, c'est-à-dire l'association stable du mari et de la femme, est-il préférable ou non à l'union libre ?

Il ne suffit pas de répondre que la fornication constitue une offense faite à Dieu. Il s'agit d'examiner quel régime est dans la réalité bon pour l'homme [2].

Voyons donc quelle forme d'union est réclamée par les besoins de notre espèce. Et, pour le savoir, cherchons à découvrir la loi qui régit les relations sexuelles chez les animaux.

La procréation par rapprochement des sexes est, en effet, un phénomène commun à d'autres espèces animales [3]. Mais les unions présentent la plus grande variété [4].

1. Ed. Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*. Chapitre 1er.

2. « Non videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit injuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus. » (*Summa contra Gentiles*, III, 122.)

3. « Matrimonium habet pro fine principali prolis procreationem et educationem, qui quidem finis aliis animalibus est communis. » (*Sum theol.*, IIIæ suppl., q. 65, art. 1.) Cf. *Ethicorum*, VIII, 12.

4 « Filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat natura eodem modo in omnibus. » (*Sum theol.*, IIIæ suppl., q. 41, art. 1, ad 1um.)

Leur durée, d'abord, est très inégale. Dans les espèces inférieures, où la progéniture s'élève toute seule, on n'observe que l'accouplement momentané [1]. Chez les mammifères, ce ne sont aussi que rencontres éphémères : mâle et femelle se séparent après la fécondation ; la mère seule suffit à l'élevage des rejetons [2]. Les oiseaux, au contraire, la plupart du moins, restent unis et se partagent les soins à donner aux petits, la garde du nid, la course aux provisions [3].

La forme aussi varie. Là, où les mâles se désintéressent de la progéniture, comme en général chez les mammifères et chez les gallinacés, c'est la polygamie [4]. Mais

1. « Quædam animalia sunt quorum filii nati statim possunt sufficienter sibi victum quaerere, et in his non est aliqua maris ad foeminam determinatio. » (*Sum theol.*, IIIæ suppl., q. 41, art. 1, ad 1um.)

2. « In animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. » (*Summa contra Gentiles*, III, 122.) « In animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem foetus, est vagus concubitus : ut patet in canibus et hujusmodi aliis animalibus. » (*Sum theol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 2.)

3. « Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis ; mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem : sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt cibum sibi quaerere ; quum enim avis non nutriat lacte pullos (quod in promptu est velut a natura præparatum, sicut in quadrupedibus accidit), sed oporteat quod cibum alienum pullis quærat et præter hoc in cibando eos foveat, non sufficeret ad hoc sola femella. » (*Summa contra Gentiles,* III, 122.) « Videmus in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminæ, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. » (*Sum theol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 2.) « In illis quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud, sicut in avibus quibusdam patet. » (*Sum theol.*, IIIæ suppl., q. 41, art. 1, ad 1um.) « Aves, quæ communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate, quæ incipit a concubitu. » (*Sum theol*, IIIæ suppl., q. 65, art. 3.)

4. « In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares, sicut in canibus, gallinis, et hujusmodi. » (*Summa contra Gentiles*, III, 124.)

la plupart des oiseaux sont monogames, le mâle assumant sa part des soins à donner aux petits [1].

Le résumé de ces faits ou la loi qui s'en dégage est que la durée et la forme de l'union sexuelle sont commandées par les besoins de la progéniture, par les exigences de la perpétuation de l'espèce [2].

Il ne reste donc, pour connaître la loi du mariage, qu'à examiner ce que réclame la formation d'un homme. Or, pour mettre un être humain en état de se suffire, il faut, après les soins du premier âge, l'instruire, l'éduquer, le discipliner, — tâche de longne haleine, qui nécessite la collaboration du père et de la mère [3]. La constitution

1. « In omni animalis specie in quo patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus qui simul nutriunt pullos; non enim sufficeret unus mas auxilium præstare in educatione pluribus feminis. » *Summa contra Gentiles*, III, 124.) « Quædam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur sollicitudo utriusque, scilicet maris et feminæ, naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba et hujusmodi. » (*Sum. théol.*, IIIæ suppl., q. 65, art. 1, ad 4um.)

2. « Necessarium est marem feminæ commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli. » (*Summa contra Gentiles*, III, 122.)

3. « Manifestum est quod, in specie humana, femina minime sufficeret sola ad prolis educationem, quum necessitas humanæ vitæ multa requirat quæ per unum solum parari non possunt Est igitur conveniens, secundum naturam humanam, ut homo post coitum mulieri commaneat. Rursus, considerandum est quod, in specie humana, proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus, sed etiam instructione quantum ad animam ; nam alia animalia habent naturaliter suas prudentias, quibus sibi providere possunt; homo autem ratione vivit, quem per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet ; unde necesse est ut filii a parentibus quasi jam expertis instruantur. Nec hujusmodi instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et præcipue quum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur ; et tunc etiam, propter impetus passionum quibus corrumpitur æstimatio prudentiæ, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitæ. —

un mariage humain se trouve dès lors déterminée ; ce sera l'union d'un seul avec une seule et pour toujours [1]. —

On conviendra que, dans la morale thomiste, la propriété et la famille reposent tout de même sur autre chose que sur « un fondement *a priori* », c'est-à-dire — pour M. Lévy-Brühl, mais se comprend-il bien lui-même ? — « sur une conception religieuse qui se prend pour rationnelle ».

Unde naturale est homini quod, non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale. » (*Summa contra Gentiles*, III, 122.)

1. « Omnis commixtio maris et feminæ præpter legem matrimonii est improportionata debitæ prolis educationi. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quæ non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens sollicitudo patris circa educationem filiorum. Videmus in aliis animalibus quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminæ, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquam femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminæ præter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. » (*De Malo*, q. 15, art. 1.) « Si sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus convenientiam maris et feminæ, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitæ in humana specie pater et mater simul commaneant. » (*Summa contra Gentiles*, III, 123.) Cf. *Sum. théol.*, IIa IIæ, q. 154, art. 2 ; et IIIæ suppl., q. 65, art. 3.

CHAPITRE VIII

CONCLUSION.

Morale ou sociologie, nous a-t-on dit, choisissez[1].

La morale, ajoute-t-on, ce fut le passé avec ses ignorances, naïves ou voulues, et ses prétentions, chimériques ou néfastes. Son insuffisance n'est plus un secret, et la critique des sociologues achève d'éclairer sa caducité.

La sociologie, c'est la science conquérant un nouveau domaine et l'exploitant méthodiquement par des procédés rigoureux et infaillibles. C'est la nature sociale explorée jusqu'au plus lointain du passé, fouillée dans ses profondeurs obscures, scrutée dans ses dernières complications. Ce sera, dans un avenir encore indécis, la conduite individuelle et l'action collective soumises aux authentiques lois naturelles qu'interpréteront les sociologues[2].

1. « Bon nombre de philosophes se sentent attirés vers la sociologie, mais ils continuent à enseigner la morale théorique. Ils semblent ne pas s'apercevoir qu'il faudrait opter... Il n'y a, il ne peut y avoir de morale théorique. Seules, désormais, compteront dans la science les recherches conduites par la méthode proprement sociologique. » (Lévy-Brühl, *la Morale et la Science des Mœurs*, pp. 161-162.)

2. « La philosophie positive représente les phénomènes sociaux comme modifiables d'après les rationnelles indications de la science. Elle se réserve la direction intellectuelle de cette intervention dont elle circonscrit d'abord les limites. » (A. Comte, *Cours de Philos. posit.*, 48e leçon, t. IV, p. 345.)

« La raison de l'individu n'a pas de privilèges. La seule pour laquelle vous puissiez légitimement revendiquer le droit d'intervenir en vue de réformer la réalité morale, c'est la raison humaine, inpersonnelle, qui ne se réalise vraiment que dans la science. » (E. Durkheim, *la Détermination du Fait moral*, p. 174.)

Nous possédons maintenant des termes de l'option une connaissance historique un peu plus précise que celle qu'en donne la lecture du livre de M. Lévy-Brühl.

I. La Morale, — ce que M. Lévy-Brühl appelle la Morale, — c'est le passé, oui ; mais un passé récent. C'est, dans le fait, une méthode qui fut en vogue aux tout derniers siècles. Négligeant d'étudier l'histoire, omettant d'observer le réel, elle accordait une confiance sans bornes à la seule raison et à la pure logique. Avec cela elle croyait pouvoir rattacher à une donnée première, par une chaîne ininterrompue de syllogismes, l'ensemble des préceptes généraux et particuliers que les hommes et les peuples doivent suivre, partout et toujours, pour vivre conformément au droit naturel.

Le droit naturel, élaboré ainsi sur le modèle d'un traité de géométrie, eut des fortunes diverses.

Au XVIIIe siècle, il fut opposé au régime établi ; ce qui doit être prit violemment la place de ce qui était[1].

Au siècle suivant, la philosophie universitaire se donna pour tâche de démontrer, par le même procédé duraisonnement déductif, que le nouvel ordre existant s'harmonisait parfaitement avec l'ordre idéal ; ce qui doit être, était[2].

La première fois, le droit naturel fut rendu responsable de la Révolution, et les fondateurs de la sociologie lui imputèrent d'avoir édifié, sur la base artificielle des « Droits de l'homme », une constitution politique arbitraire et, au surplus, anarchique[3].

Au XIXe siècle, on lui reprocha d'attribuer à des arrangements contingents une valeur absolue et un caractère immuable. A mesure que l'état de choses, économique et social, juridiquement consacré comme système définitif,

1. Voir plus haut, p. 185.
2. *Ibid.*, p. 201-202.
3. *Ibid.*, p. 177.

se transformait ; à mesure que l'histoire, l'ethnographie, le droit comparé révélaient des organisations différentes de l'ordre rationnel, le droit naturel sembla un vain jeu d'imagination et apparut comme une création factice, sans attaches avec la réalité à laquelle on avait essayé de l'imposer [1].

Et de nouveau la sociologie surgit avec le dessein formel d'assumer la tâche à laquelle la morale avait failli.

II. La Sociologie, — ce que M. Lévy-Brühl nous met aujourd'hui en demeure d'adopter sous ce nom, — n'est qu'une conception particulière de la science sociale : c'est la méthode, discutée [2] et discutable, de M. Durkheim.

1. Voir plus haut, p. 225 et suiv.

2. *Bibliographie* : P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, Leipzig, 1897. — G. Bélot, *la Religion comme principe sociologique* « Revue philosophique », t. XLIX, Paris, 1900. — *Sur la Définition du Socialisme* « Revue philosophique », t. XXXVI, Paris, 1893. — M. Bernès, *Sur la Méthode de la Sociologie* « Revue philosophique », t. XXXIX, Paris, 1895. — *La Sociologie* « Revue de métaphysique et de morale », t. III, Paris, 1895. — H. Berr, *les Progrès de la Sociologie religieuse* « Revue de synthèse historique », t. XII, Paris, 1906. — Ch. Beudant, *le Droit individuel et l'Etat*, Paris, 1891. — C. Bouglé, *Sociologie et Conscience* « Bibliothèque du Congrès international de philosophie », tome II : Morale générale, Paris, 1903. — *Sociologie, Psychologie et Histoire*, article suivi d'une réponse de Ch. Andler « Revue de métaphysique et de morale », t. IV, Paris, 1896. — *Les Sciences sociales en Allemagne*, Paris, 1896. — *Revue générale des théories récentes sur la division du travail* « Année sociologique », t. VI, Paris, 1903. — D. Draghicesco, *Du rôle de l'Individu dans le déterminisme social*, Paris, 1904. — *Le Problème de la Conscience*, Paris, 1907. — L. Duguit, *l'Etat, le Droit objectif et la Loi positive*, Paris, 1901. — E. Goblot, *Sur la Théorie physiologique de l'Association* « Revue philosophique », t. XLVI, Paris, 1898. — Halévy, *le Radicalisme philosophique*, t. III. — H. Hauser, *l'Enseignement des Sciences sociales*, Paris, 1903. — C. Jacquart, *Statistique et Science sociale*, Bruxelles, 1907. — *Essais de Statistique morale*, I, *le Suicide*, Bruxelles, 1908. — A. Lalande, *Philosophy in France* « The philosophical Review », t. XV, New-York, 1906. — G. Lanson, *l'Histoire littéraire et la Sociologie* « Revue de métaphysique et de morale », t. XII, Paris, 1904. — P. Mantoux, *Histoire et Sociologie* « Revue de synthèse historique », t. VII, Paris, 1903 — H. Michel, *l'Idée de l'Etat*, Paris, 1896. — Michelet, *Une récente Théorie française sur la Religion* « Revue pratique d'Apologétique », t. VI, Paris,

On comprendrait les pressantes instances de M. Lévy-Brühl, si les règles de la méthode sociologique nous donnaient la traduction en formules de procédés éprouvés et dont la valeur se serait affirmée par d'incontestables résultats.

Mais, vérification faite, nous nous trouvons devant une construction *a priori*, devant l'œuvre d'un idéologue, préoccupé de créer une science nouvelle et hanté par le souci de lui découvrir un objet ; s'emparant, à cette fin, d'une notion élaborée par le génie d'un peuple voisin et devenue un élément de sa mentalité ; altérant sa physionomie propre et la vidant de son sens traditionnel ; la convertissant en une abstraction déconcertante, d'allure paradoxale ; puis, à l'instar d'un géomètre, déduisant de son postulat une série de corollaires, tout en cherchant à illustrer ceux-ci de l'un ou l'autre exemple.

Certes, on les retrouve presque toutes ailleurs, les règles de la méthode sociologique ; et il n'en est guère sous laquelle on ne puisse mettre une signature : ici, celle de Comte ; là, celle de Schæffle ; ailleurs, celle de M. Wundt ou d'autres encore, comme Guarin de Vitry. Mais les emprunts, triés et modelés, arrangés et groupés, ont fini par former un ensemble à peu près cohérent.

Accordez, en effet, à M. Durkheim qu'il est le Christophe Colomb de la Sociologie. Concédez-lui qu'il a mis le pied

1908. — A. Naville, *la Sociologie abstraite et ses divisions* « Revue philosophique », t. LXI, Paris, 1906. — G. Richard, *l'Idée d'évolution dans la Nature et l'Histoire*. Paris, 1903. — Ruyssen, *Psychologisme et Sociologisme* « Année psychologique », t. XV, Paris, 1909. — A. Schatz, *l'Individualisme économique et social*, Paris, 1907. — Steinmetz, *Classification des types sociaux* « Année sociologique », t. III, Paris, 1900. — Tarde, *la Psychologie et la Sociologie* « Annales de l'Institut internatoinal de socoilogie », t. X, Paris, 1904. — G. Tosti, *The delusions of Durkheim's sociological objectivism* « The American Journal of Sociology », t. IV, Chicago, 1898-1899. — *Suicide in the light of recent studies* « The American Journal of Sociology », t. III, Chicago, 1897-1898. — F. Valyi, *Die französische Soziologie der Gegenwart* « Kritischer Blaetter für die gesamten Sozialwissenschaften », t. III, Dresden, 1907. — W. Wundt, *Logik der Geisteswissenschaften*, 3e édition, Stuttgart, 1908.

sur la terre ferme et pris possession du continent, séduisant et mystérieux, que des explorateurs illustres, tels Spencer et Comte, avaient seulement entrevu comme dans un mirage. Admettez, en un mot, son postulat initial du réalisme social, et vous verrez se dérouler, en une chaîne de conséquences, la série des règles caractéristiques de sa méthode. Il faudra se vider le cerveau des idées reçues et des préjugés traditionnels ; se donner le sentiment qu'on s'engage dans l'inconnu ; s'attendre à faire des découvertes surprenantes. Ayant banni toute prénotion suspecte et sortant de soi-même, on se mettra en face des « choses » énigmatiques, on les contemplera « du dehors »[1]. On définira à nouveau les phénomènes sociologiques par leurs caractères extérieurs et apparents, et, selon ces définitions objectives, on les groupera. Au lieu de continuer à poursuivre l'ombre illusoire qu'ils projettent sur les individus, on tâchera de les atteindre en eux-mêmes, dans leur réalité jusqu'ici insoupçonnée ; on essayera de les saisir par leur côté social, de les appréhender dans leur expression authentique, d'enregistrer leurs manifestations propres. Renonçant au procédé de l'interprétation psychologique et finaliste, qui méconnaît leur spécificité, on inaugurera le mode d'explication, sociologique et mécaniste, que leur définition réclame. Et, pour éviter toute récidive téléologique, on étudiera leur genèse, plutôt que de scruter leur fonction ou de rechercher leur but.

C'est logique ; tout se lie. Mais la consistances que les règles semblent posséder dans l'ordre idéal où elles se soutiennent les unes les autres, ne fait que masquer leur

1. Ce mot qui revient si souvent sous la plume de M. Durkheim, est emprunté à Aug. Comte : « On croit souvent que les phénomènes sociaux doivent être très faciles à observer, parce que l'observateur, d'ordinaire, y participe lui-même plus ou moins. Mais on n'observe bien, en général, qu'en se plaçant en dehors. » (*Cours de philosophie positive*, 48e leçon, t. IV, p. 421.)

fragilité. Elles sont si peu des instruments pratiques et maniables, que leur auteur lui-même ne réussit pas à les faire fonctionner.

Considérez-le, par exemple, tandis qu'il s'essaie à définir les faits sociaux.

S'il est une tâche à laquelle il se devait de ne pas faillir, c'est bien celle-là. Il s'agissait, en effet, de prouver que la sociologie est possible, en faisant voir qu'elle a un objet. Il fallait montrer qu'au-dessus des faits, étudiés par la physique, la chimie, la biologie, la psychologie, il y a un ordre distinct de phénomènes particuliers, matière de l'investigation sociologique.

Pour établir l'existence de ce domaine, inaperçu de ses devanciers, il ne suffisait point de recourir toujours à la dialectique, en répétant avec d'ingénieuses variantes que la société est une entité *sui generis*. Il était indispensable de faire toucher enfin du doigt la réalité tant de fois postulée ; d'indiquer les caractères apparents qui sont propres aux faits sociaux et les distinguent de tous autres ; de relever les signes dont ils sont marqués et auxquels on les reconnaîtra ; de dégager de leur ensemble les traits de famille.

Ce service, qu'elle était en droit d'attendre de lui, M. Durkheim n'a pas su le rendre à la sociologie. Au bout de ses dissertations réitérées sur la formule du fait social, on se trouve devant un décevant point d'interrogation [1].

Parfois, c'est ouvertement que M. Durkheim confesse l'imperfection de son instrument ; à propos, notamment, de cette règle importante qu' « il faut appréhender les faits sociaux par un côté où ils se présentent isolés de leurs répercussions individuelles » [2].

Cette règle est dans la logique du système : si la société

1. Voir plus haut, pp. 28 à 38.
2. *Ibid.*, p. 52.

est une réalité distincte de ses membres ; si la vie sociale donne lieu à des phénomènes *sui generis*, — ce sont ses manifestations spécifiques qu'il faut directement atteindre et non plus seulement ce qui s'en retrouve, sous forme de participation lointaine, chez les individus.

Mais quand le dialecticien, qui a construit l'édifice méthodologique, cède la place au sociologue, celui-ci ne parvient pas à découvrir ces manifestations spécifiques de la vie collective, ou il constate que celles qu'il avait prises pour telles, en sont des expressions grossières, des répercussions apparentes, des aspects illusoires [1]. La règle, et l'on en convient, ne possède encore que la valeur d'un desideratum.

D'autres fois l'aveu est implicite ; c'est-à-dire que, sans s'en expliquer, M. Durkheim contrevient tout simplement à ses propres préceptes.

Nous l'avons déjà noté [2] au sujet du procédé préconisé pour grouper les sociétés par espèces. Omettant de définir préalablement la société, il distingue : les sociétés polysegmentaires simples, les polysegmentaires simplement composées, les polysegmentaires doublement composées, etc. Cette classification, fatras purement verbal, car on ne voit pas à quoi tout cela répond dans le réel, — est déduite d'une « notion » postulée : celle de la horde. — Pourtant les sociétés sont des réalités, des « choses » ; et une prescription essentielle de la méthode est de « se mettre en face des faits, de les atteindre par leurs caractères objectifs, de leur demander à eux-mêmes le moyen de les classer » [3].

Autre exemple. Dans l'étude, où il explique l'exogamie par le totémisme [4], l'auteur s'appuie non sur des faits considérés directement, mais il se fonde sur une théorie du

1. Voir plus haut, pp. 59 et 89-90.
2. *Ibid.*, pp. 74 et 166.
3. *Règles*, p. 176.
4. Voir plus haut, p. 57, note 1.

totémisme, théorie qu'on avait construite avec des éléments disparates. C'est oublier que la sociologie prétend être une science non de concepts mais de choses, et que le sociologue doit écarter toutes les prénotions, formées en dehors de la science.

Il n'est, dit-il ailleurs, qu'une seule méthode vraiment scientifique pour découvrir la fonction de la morale : c'est d'étudier d'abord la multitude des règles particulières qui gouvernent effectivement la conduite ; cette étude n'ayant jamais été faite par les moralistes, on ne peut, ajoute-t-il, répondre que par un aveu d'ignorance à la question de savoir quelle est la formule générale ou le principe dernier de la morale [1]. — Cela ne l'empêche pas d'avoir son idée faite sur la fonction de la morale [2] ; et, bien plus, de présenter, en dépit des faits contraires [3], son opinion personnelle comme une vérité acquise à la science.

Dans ses *Règles* encore[4], il rejette comme « radicalement erroné » un postulat de la méthode comtiste. Comte supposait que les groupes, entre lesquels se fractionne l'espèce humaine, passent tous par les mêmes phases de développement ; les civilisés actuels furent autrefois ce que les sauvages sont maintenant ; ils ont seulement marché d'un pas plus rapide ; pour connaître notre préhistoire, il n'y a donc qu'à observer la vie et les institutions des primitifs ; et si l'on veut bien — par une « fiction rationnelle », « simple artifice scientifique » — se représenter l'ensemble de notre espèce comme une immense unité sociale, il suffit, — pour retrouver l'évolution fondamentale de cet hypothétique peuple unique : l'Humanité — de mettre bout à bout les divers états de civilisation qui coexistent sur le globe, depuis celui

1. Voir plus haut, p. 11.
2. *Ibid.*, pp. 96, 134, 250.
3. *Ibid.*, p. 251, note 2.
4. *Ibid.*, p. 39.

des tribus les plus arriérées jusqu'à celui des nations les plus policées [1].

En théorie, M. Durkheim rompt avec Comte et exprime sur l'évolution la même opinion que Guarin de Vitry [2] : les peuples, dit-il, progressent et régressent, et l'humanité s'est engagée simultanément dans des voies différentes [3]. Aussi donne-t-il comme règle au sociologue de ne pas prendre pour matière principale de ses inductions les renseignements de l'ethnographie [4].

Mais, en pratique, dans ses travaux, il reste, tout comme M. Lévy-Brühl [5], soumis à l'influence comtiste. La famille moderne, dira-t-il, contient en elle, comme en raccourci, tout le développement historique de la famille ; les différentes espèces de familles, qui se sont successivement formées, apparaissent comme les parties de la famille contemporaine [6]. Voulant ensuite expliquer l'origine des articles du Code civil, qui interdisent les mariages pour cause de parenté, il se transporte d'emblée aux origines mêmes de l'évolution; il remonte jusqu'à la forme la plus primitive de la répression de l'inceste, à savoir, selon lui, la loi d'exogamie. Postulant que l'action de cette loi s'étend jusqu'à nous, il rattache, directement et sans contrôle, les actuelles

1. A. Comte, *Plan*, p. 130. — *Cours*, 48e leçon, t. IV, pp. 362 à 366 ; 409 ; 442 à 444.

2. « Il faut, écrit Guarin de Vitry, renoncer au postulat d'Aug. Comte. L'évolution sociale se déroule suivant divers plans de structure. » (Voir plus haut, p. 236, note.)

3. Voir plus haut, p. 39.

4. *Ibid.*, p. 56.

5. « Il faut admettre que, dans les différentes sociétés, les institutions évoluent suivant les mêmes lois psychologiques et sociologiques... Le problème (à résoudre par le sociologue). s'énonce ainsi : étant admis, par hypothèse, que le processus de développement des sociétés humaines obéit partout aux mêmes lois, retrouver les stades intermédiaires que les institutions des sociétés plus élevées ont dû traverser, pour arriver à leur état présent. » (*La Morale et la Science des Mœurs*, pp. 209-210.) Cf. plus haut, p. 91, la pensée de M. Lévy-Brühl sur l'utilisation des sauvages.

6. E. Durkheim, *Introduct. à la sociologie de la famille*, pp. 263-264.

prohibitions de mariage entre parents au fait conjectural que, il y a des milliers d'années, nos pères se seraient représenté le sang en général et le sang menstruel en particulier comme tabou [1].

En même temps que l'auteur transgresse ainsi les règles de sa méthode, il glisse et insinue, dans l'exposé des principes mêmes de son système, des réserves qui en atténuent parfois singulièrement l'énoncé, volontiers provocant, et l'affirmation, souvent hautaine.

Toute sa conception sociologique repose sur cet axiome : L'être social est d'une autre nature que les individus associés, — d'où il déduit ces deux théorèmes : 1° il faut renoncer à expliquer les faits sociaux par la psychologie [2] ; 2° la cause déterminante de l'évolution sociale se trouve dans le milieu social et non dans les tendances des individus [3].

Or, il diminue la portée du premier de ces théorèmes, en admettant que les résultats auxquels conduit la méthode sociologique, ont besoin d'être interprétés : le cas échéant, il convient, dit-il, de vérifier s'ils ne sont pas en contradiction avec les lois de la psychologie [4].

Il n'est pas loin non plus de contredire le second, quand il écrit : « Nous n'entendons pas dire que les tendances, les besoins, les désirs des hommes n'interviennent jamais, d'une manière active, dans l'évolution sociale [5] ». De fait, —

1. E. Durkheim, *la Prohibition de l'Inceste et ses origines*.
2. Voir plus haut, pp. 25-26 et 62, note 2.
3. *Ibid.*, pp. 62 à 69.
4. *Règles de la Méthode sociologique*, pp. 161-162. — Un peu plus haut, il reproche à Comte de prendre les théories de la psychologie comme pierre de touche pour éprouver la validité des propositions inductivement établies par la sociologie : en donnant ainsi le dernier mot à la psychologie, la méthode de Comte dénature, dit-il, les phénomènes sociologiques (*Règles*, pp. 122 et 124.)
5. *Règles de la méth. sociol.*, p. 113. — Un peu plus loin il écrit : « Si l'évolution sociale avait son origine dans la constitution psychologique de l'homme, il faudrait admettre qu'elle a pour moteur quelque ressort intérieur à la nature humaine. Serait-ce cette sorte d'instinct

après avoir essayé d'une explication mécaniste, en donnant, comme cause déterminante des progrès de la division du travail, la densité et le volume croissants des sociétés, — il reconnaît qu'il faut attribuer à l'instinct de conservation un rôle important dans l'explication de ces progrès [1].

Enfin, l'axiome fondamental subit même par moments de curieux fléchissements. Tout en soutenant avec une remarquable insistance l'hétérogénéité du social et du psychique [2], il arrive à M. Durkheim de s'abandonner à des concessions déconcertantes. Par exemple, M. Tosti, critiquant *le Suicide*, avait trouvé étrange qu'un logicien voulût expliquer un composé, sans tenir compte du caractère de ses éléments [3]. M. Durkheim insinua aussitôt que M. Tosti avait mal lu. Il prétendit avoir écrit, au contraire, que la nature des individus, qui composent la société, est une des causes dont dépendent les phénomènes sociaux [4]. Quelques

dont parle Comte et qui pousse l'homme à réaliser de plus en plus sa nature ? Mais c'est expliquer le progrès par une tendance innée au progrès, véritable entité métaphysique dont rien, du reste, ne démontre l'existence. » (*Règles*, p. 134.)

1. *Règles*, p. 114.

2. Voir plus haut, pp 23 ; 37, note 1 ; 63, 77, 172. — Cf. *Représentations individuelles et représentations collectives*, p. 295 : « Le phénomène social ne dépend pas de la nature personnelle des individus. »

3. « The individuals undoubtedly are an essential factor of the social phenomenon. Durkheim completely overlooks the fact that *a compound is explained both by the character of its elements and by the law of their interaction* . » (G. Tosti, *Suicide in the light of recent studies*, dans « The american Journal of Sociology », t. III, pp. 474 et 476.)

4. A l'appui de sa rectification, M. Durkheim renvoya M. Tosti au passage suivant de son livre : « L'intensité (des courants suicidogènes) ne peut dépendre que des trois sortes de causes suivantes : 1° *la nature des individus qui composent la société ;* 2° la manière dont ils sont associés, c'est-à-dire la nature de l'organisation sociale ; 3° les événements passagers qui troublent le fonctionnement de la vie collective sans en altérer la constitution anatomique (p. 363 du *Suicide*). » (Lettre de M. Durkheim à l'*American journal of Sociology*, t. III, p. 848. Chicago, 1898).

M. Tosti répondit : 1° d'autres passages du *Suicide* (pp. 336, 346, 366) contredisent le sens que M. Durkheim cherche à donner à cet extrait de la page 363 ; 2° la citation de la page 363 est tronquée

mois plus tard, au cours d'une autre polémique, il revint à sa thèse habituelle[1].

Ces concessions aux méthodes adverses, si dédaigneusement traitées pourtant ; cet abandon, — passager, il est vrai, sous le feu de l'attaque, mais qui n'en est pas moins un reniement des principes, — sont dus à une même cause : le caractère artificiel et la fragilité de la méthode. L'instru-

M. Durkheim y énumère trois causes possibles ; mais, immédiatement après, il élimine la première, c'est-à-dire précisément le facteur individuel : « In giving the foregoing quotation from his book, Durkheim omits to reproduce the important qualifying propositions immediately following on the same p. 363. » « Pour ce qui est des propriétés individuelles, celles-là seules peuvent jouer un rôle qui se trouvent chez tous, car celles qui sont strictement personnelles ou qui n'appartiennent qu'à des petites minorités sont noyées dans la masse des autres ; de plus, comme elles diffèrent entre elles, elles se neutralisent et s'effacent mutuellement au cours de l'élaboration d'où résulte le phénomène collectif. Il n'y a donc que les caractères généraux de l'humanité qui peuvent être de quelque effet. Or, ils sont à peu près immuables ; du moins, pour qu'ils puissent changer, ce n'est pas assez des quelques siècles que peut durer une nation. Par conséquent, les conditions *sociales* dont dépend le nombre des suicides sont les *seules* en fonction desquelles ils puissent varier, car ce sont les seules qui soient variables. » « Thus, when given in its logical integrity, the very passage which Durkheim triumphantly opposes to my argument clearly gœs to show that he never meant to aknowledge the influence of the individual conditions upon the intensity of the « courant suicidogène. » When, on p. 363, he mentions the « nature of the individuals » in connection with the causes determining the intensity of the « courant », he does so merely for the purpose of enumerating all the possibilities of explanation, proceeding later on to eliminate those alleged causes shown by further analysis to be entirely ineffectual... That Durkheim should make an attempt to delude the reader by only partially citing from his book is unpleasantly suggestive of pettifoggery » (G. Tosti, *The delusions of Durkheim's sociological objectivism*, dans « The american Journal of Sociology », t. IV, p. 171. Chicago, 1899.)

1. « Tarde fait observer que... « je me suis beaucoup rapproché de la conception psychologique des faits sociaux »... Je vois toujours entre la psychologie individuelle et la sociologie la même ligne de démarcation... Pour moi, la vie sociale est un système de représentations... *sui generis*, différentes en nature de celles qui constituent la vie mentale de l'individu, et soumises à des lois propres que la psychologie individuelle ne saurait prévoir. » (E. Durkheim, *Lettre au Directeur de la Revue philosophique*, t. LII, p. 704. Paris, 1901.)

ment ne fut pas construit petit à petit par un homme du métier, au cours d'expériences répétées qui auraient permis de vérifier la solidité de chaque partie et de l'ensemble. Il fut fabriqué de toutes pièces par un dialecticien, d'après la prénotion, subjective et arbitraire, qu'il se faisait des choses sociales. Au contact avec la réalité, l'outil, inadapté à sa fonction, se détraque...

La méthode sociologique possède-t-elle, au moins, le caractère de haute et sereine impartialité, qui devait lui valoir les sympathies de tous les savants et que, de bonne foi assurément, M. Durkheim vante comme son trait distinctif ?

Elle est, déclare-t-il, indépendante de toute philosophie. Sa sociologie se contente d'être la sociologie tout court, sans aucune épithète qui pourrait impliquer un sens doctrinal sur l'essence des choses sociales [1].

En affirmant ainsi la neutralité de sa méthode à l'endroit des théories, M. Durkheim oublie manifestement sa règle essentielle : qu'un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social [2].

Certes, il est légitime de rechercher les causes sociales des phénomènes sociaux ; car, apparemment, ils ont des antécédents multiples : l'action d'un ou de quelques individus, et la complicité de l'heure ou la faveur des circonstances. Sans nier qu'une part du résultat revient aux acteurs en vue, on peut s'enquérir des conditions de leur succès ; de ce qui, dans l'ambiance, leur a suggéré d'agir et permis de réussir.

Telle n'est pas toutefois la préoccupation de M. Durkheim. Sa règle ne signifie point que dans l'explication des événements de l'histoire, il faut avoir égard à la coopération du milieu et qu'il ne suffit pas de noter les gestes des hommes,

1. *Les Règles de la Méthode sociologique*, Conclusion, p. 172.
2. Voir plus haut, p. 25-26.

ceux-ci fussent-ils des héros ou des génies. Elle nie implicitement l'action du facteur individuel ; elle affirme que la cause déterminante d'un fait social est exclusivement un autre fait social [1]. En un mot, la prétendue règle de méthode enveloppe une doctrine.

Si encore cette doctrine était une certitude acquise à la science ! Mais on sait combien elle est controversée entre les historiens [2]. Loin de nous trouver en possession d'une vérité prouvée, d'une loi établie, nous restons en présence d'un problème [3].

1. Voir plus haut, pp. 28, 69, 139.

2. « La question des rapports entre la masse et le héros constitue le principal problème méthodologique de l'histoire moderne... Je ne crois pas qu'il soit possible, ainsi que le font la plupart des sociologues, de tirer, dès à présent et d'après les seules données actuelles, une formule fixe et explicite concernant les rapports entre la masse et le héros. » (Karl Lamprecht, *la Science moderne de l'Histoire*, dans « Revue de synthèse historique », tome X, p. 257. Paris, 1905.)

3. Dans une conférence faite, à la demande de M. Durkheim, à l'Ecole des hautes études sociales, le 29 janvier 1904, M. Gustave Lanson en fait finement la remarque, à propos de la littérature. « *La littérature est l'expression de la société :* cette formule, dit-il, est peut-être la plus ancienne loi de sociologie littéraire qui ait été définie. On en suit l'application en gros. Elle se vérifie parfois... Toutefois elle est incomplète et inexacte. La littérature exprime aussi souvent le désir, le rêve, que le réel. Elle peut exprimer la protestation de l'individu, de la minorité contre des lois ou des mœurs qui les choquent et qu'ils subissent, un effort donc pour que ce qui est cesse d'être... » « Le livre, dit-il encore plus loin, a une action sur les lecteurs ; il n'est pas seulement signe, mais facteur de l'esprit public. » Et il conclut : « Les lois de sociologie littéraire ne sont que des conjectures appuyées sur une observation limitée. Toute explication universelle ou inventée par l'esprit est à écarter : des lois inscrites dans les faits sont les seules qu'on puisse essayer de constituer. » (G. Lanson, *l'Histoire littéraire et la Sociologie*, dans « Revue de métaphysique et de morale », t. XII, p. 621, Paris, 1904.)

La réserve discrète de M. Lanson contraste avec le ton tranchant de M. Durkheim. « Les individus, dit-il, sont beaucoup plutôt un produit de la vie commune qu'ils ne la déterminent. » (*Division du travail*, p. 329.) « Les phénomènes collectifs ne partent pas des individus pour se répandre dans la société, mais ils émanent de la société et se diffusent ensuite chez les individus. » (*La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 118.) « L'éducation n'est que l'image et le reflet de la société. Elle l'imite et la reproduit en raccourci ; elle ne la crée pas. Ce

Si le problème est soluble, il ne peut être résolu qu'au moyen de la méthode inductive, par l'analyse des événements, par la comparaison des faits, par une étude complète de l'histoire. Réussira-t-on jamais à résumer le résultat des recherches en une formule unique ? Ou trouvera-t-on seulement quelques lois conjecturales, d'une vérité relative ? Nul ne saurait le préjuger.

M. Durkheim, lui, tranche la question *a priori.* La dialectique lui tient lieu de l'observation du réel. Les faits sociaux, ainsi raisonne-t-il, forment un domaine hyperpsychologique ; donc les individus sont étrangers à la production de ces faits, et la psychologie ne doit pas intervenir dans leur explication.

En procédant ainsi, il fait de la sociologie de l'espèce qu'il méprise le plus : de la déductive.

En insérant sa théorie dans les règles de la méthode, il s'interdit de revendiquer pour celle-ci l'indépendance à l'endroit des doctrines,

M. Durkheim se fait moraliste à ses heures, et la crise contemporaine de la Morale n'est pas sans attirer son attention [1]. « La morale traditionnelle, dit-il, est aujourd'hui ébranlée, sans qu'aucune autre se soit formée qui en tienne lieu [2]. » « Notre premier devoir actuellement est de nous faire une morale [3]. »

Le difficile, en pareille entreprise, n'est pas de formuler des règles. L'important est de les faire observer [4].

n'est pas avec des individualités isolées qu'on refait la constitution morale des peuples. L'éducation ne peut se réformer que si la société elle-même se réforme. » (*Le Suicide*, p. 427.)

1. Voir plus haut, pp. 94 et 265.

2. *Détermination du Fait moral*, p. 183.

3. *De la Division du Travail social.* Conclusion.

4. « Non in hac scientia scrutamur quid sit virtus ad hoc solum ut sciamus hujus rei veritatem, sed ad hoc quod, acquirentes virtutem, boni efficiamur. » (S. Thomas, *Ethicorum*, II, 2.)

On peut s'acquitter de la première tâche, vaille que vaille[1], et rester embarrassé devant la seconde[2].

De fait, le problème le plus ardu qui se pose à la France contemporaine n'est pas la « neutralisation » de la morale : une paire de ciseaux suffisent à cette besogne. Si la main qui les tient n'est pas purement laïque, mais aussi communiste, anarchiste, amour-libriste ou internationaliste, elle fera seulement, dans les manuels de morale, les coupures un peu plus larges.

L'œuvre véritable, comme le constate M. Delvolvé[3] ne commence qu'après : Comment déterminer les volontés à rester fidèles au devoir laïcisé ? Comment avoir prise sur les âmes, affranchies du dogme et peut-être aussi déjà de quelques autres croyances ou respects traditionnels ? Quel moyen inventer pour donner à l'enseignement moral son indispensable efficacité ?

Cette question, — sur laquelle philosophes et moralistes dissertent avec une impassibilité parfois agaçante[4] et dont

1. Voir *Essai de Catéchisme moral*, dans « Bull. de la Soc. franç. de Philos. », t. VII, Paris, 1907.

2. Voir dans le « Bulletin de la Société française de Philosophie » les discussions des thèses de MM. Durkheim, *la Détermination du Fait moral* (1906, t. VI) ; Bureau, *la Crise morale dans les sociétés contemporaines* (1908, t. VIII) ; Bélot, *la Morale positive* (ibid.) ; Delvolvé, *l'Efficacité des Doctrines morales* (1909, t. IX).

3. J. Delvolvé, *Rationalisme et Tradition. Recherche des conditions d'efficacité d'une Morale laïque*. Paris, 1910.

4. M. Bélot s'en est plaint, après la discussion de sa thèse sur *la morale positive*, à laquelle prirent part MM. Parodi, Darlu, Lachelier, Durkheim et Rauh, dans la séance du 26 mars 1908 : « Nous étions entre philosophes Nous avons, comme nous faisons toujours, sous prétexte de morale, fait de la métaphysique ou de la méthodologie, discuté des principes et aussi des mots. Mais de la morale, dans ces quatre heures qui lui étaient promises, nous n'en avons pas fait un instant. Nous avions à nous demander jusqu'à quel point l'éducation morale existante, et au fait quelle est celle qui existe ? peut continuer à nous suffire, et si dès à présent son succès n'est pas précaire et sa vitalité limitée Nous pouvions examiner si, à un moment où les oreilles les moins délicates perçoivent dans tout l'édifice social des craquements assez inquiétants, on pourra se contenter pour le sauver de replacer sous la

les hommes qui gouvernent la Nation, considèrent, de leur point de vue, la suprême importance, sans paraître en mesurer de sang-froid la difficulté [1], — préoccupe M. Durkheim depuis longtemps. « Il faut, écrivait-il dans une de ses premières études, il faut dire d'où la morale tire sa force obligatoire et au nom de qui elle commande [2]. »

charpente disloquée quelques étais empruntés précisément aux matériaux les plus usés et les plus compromis. Il s'agissait de savoir si on ne pourrait espérer une restauration plus sûre de la moralité, un principe d'éducation susceptible d'être accepté et mis en œuvre par tous... Il s'agissait de savoir si l'on ne peut vraiment pas obtenir des hommes un vouloir moral assez ferme et assez ardent... Il s'agissait de voir ce que nous sommes, ce que nous risquons de devenir, ce que nous devons faire, ce que nous voudrions être Mais tout cela n'était guère intéressant Cela était indigne de vrais philosophes. Il valait mieux sans doute faire encore un peu de dialectique. » (« Bulletin de la Société française de Philosophie », t. VIII, p. 210.)

1. « Tous ensemble, dit M. Viviani, nous nous sommes attachés à une œuvre d'irréligion. Nous avons arraché les consciences humaines à la croyance. Lorsqu'un misérable, fatigué du poids du jour, ployait les genoux, nous lui avons dit que derrière les nuages il n'y avait que des chimères. Ensemble, et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus ! Voilà notre œuvre. Est-ce que vous croyez qu'elle est terminée ? Elle commence au contraire. Qu'est-ce que vous voulez répondre, je vous le demande, à l'enfant devenu un homme, qui a profité de l'instruction primaire, complétée, d'ailleurs par les œuvres postscolaires de la République, pour confronter sa situation avec celle des autres hommes ? Qu'est-ce que vous voulez répondre à un homme qui n'est plus un croyant, grâce à nous, que nous avons arraché à la foi, à qui nous avons dit que le ciel était vide de justice, quand il cherche la justice ici-bas ? Que voulez-vous répondre à l'homme doté du suffrage universel, mais qui compare avec tristesse sa puissance politique à sa dépendance économique et qui est humilié tous les jours par le contraste qui fait de lui un misérable et un souverain ? Comment calmer leurs souffrances, comment apaiser leurs colères et leur douleur ?... Ici, l'œuvre déborde le Gouvernement, la législature, notre temps et notre époque... Par l'action individuelle, c'est-à-dire par la propagande, réformez la conscience de l'homme afin qu'il soit digne de l'idéal qu'il porte en lui. Et, par l'action collective, c'est-à-dire par la loi, modifiez autour de lui les conditions matérielles de l'existence, afin qu'avant de mourir il puisse au moins toucher de la main toutes les réalités vivantes. » (Discours de M. Viviani, ministre du Travail, à la Chambre des députés, séance du 8 novembre 1906. *Journal officiel*, p. 2433.)

2. *La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 138.

On connaît sa réponse. La morale est, d'après lui, l'œuvre de la Société ; et la Société, prétend-il, a le droit de nous intimer des ordres : elle nous dépasse infiniment ; ce que nous sommes, ce que nous avons, nous le tenons d'elle ; elle possède les attributs et doit par conséquent jouir des prérogatives de la divinité : elle est Dieu [1].

Or, il se fait, à en croire M. Lalande [2], que les accès de « mysticisme social » de M. Durkheim suscitent de l'opposition contre lui parmi les philosophes.

Il ne faudrait pourtant pas que par phobie du mysticisme, ne fût-il que social, on enveloppât, dans une commune réprobation, et la méthode sociologique de M. Durkheim et sa tentative ou suggestion de vouer un culte à la Société, fondement du devoir. Ce serait confondre deux choses distinctes et qui doivent être appréciées séparément.

L'idée de fonder une sociolâtrie, si M. Durkheim y pense sérieusement [3], est digne d'attention. Il serait intéressant, par exemple, d'en comparer la doctrine avec celle des adorateurs du soleil : de part et d'autre, il semble que ce soit le même sentiment profond, celui des bienfaits reçus, qui fait naître l'émotion religieuse [4]. Il serait

1. Voir plus haut, pp. 99 et suiv. et 135.

2. « M. Durkheim has numerous disciples, especially in the new philosophical generation. Moreover, his personal influence is tremendous. But his grandiose conception of morals and society has up to the present time met with a very emphatic opposition on the part of philosophers. Some see in it a social mysticism which would take away from the individual all proper value by subordinating him to collective aims superior to morality itself — as intelligible consequently as the impenetrable ways of the traditional God » (A. Lalande, *Philosophy in France*[4] dans « The philosophical Review », t. XV, p. 257. New-York, 1906.)

3. Il écrivait, il y a quelques années : « L'importance que nous attribuons à la sociologie religieuse n'implique aucunement que la religion doive, dans les sociétés actuelles, jouer le même rôle qu'autrefois. En un sens, la conclusion contraire serait plus fondée. » (*Année sociologique*, t. II, préface, p. v, note 1, 1899.) Cf. *le Suicide*. pp 430-431.

4. Chez les Egyptiens, par exemple, « le dieu qui fut de tout temps le plus universellement adoré, est le soleil, Râ. Râ était le bienfaiteur

instructif aussi de rapprocher le projet de M. Durkheim de ceux de Saint-Simon, concevant le *nouveau christianisme* [1] et de Comte, instituant la religion de l'humanité [2] ; tous trois sont positivistes de haute notoriété. Enfin il y aurait lieu d'examiner si la nouvelle religion aurait sur la pratique morale la même influence que la crainte de Dieu, l'espoir du ciel ou l'amour de Jésus-Christ.

Si, après avoir médité et contemplé l'idole, on demeure réfractaire à l'enthousiasme pieux qui transporte le vrai sociolâtre ; si on reste sceptique à l'endroit du prestige que pourrait valoir à la morale une origine sociologique, attestée par la science des mœurs, — on est en droit de ne pas se ranger parmi les sectateurs de la religion nouvelle, en supposant toujours qu'il soit décidément question de la fonder.

Mais on n'est pas autorisé à déprécier les *règles de la méthode sociologique*, sous prétexte que leur auteur manifeste d'aventure une propension au « mysticisme social ».

L'originalité, au moins apparente, de ces règles, le retentissement qui a suivi leur publication, la belle persévérance de leur auteur à les défendre, son ardeur à les propager, le prestige que sa conception sociologique a conquis auprès d'esprits distingués, l'importance des travaux entrepris sous son inspiration [3], tout cela impose, avant qu'on se prononce, un examen fait avec soin ; d'autant plus que la voix autorisée de M. Lévy-Brühl présente

de la nature entière, le dispensateur de toute vie, vers qui les hommes se tournaient avec des actions de grâces. » (Chantepie de La Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*, p. 88. Paris, 1904.) — Voir plus haut, l'apologie de la société par M. Durkheim, pp. 102 et 135.

1. H. de Saint-Simon, *le Nouveau Christianisme*, publié en avril 1825, inséré dans le tome XXIII des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*. Paris, Dentu, 1870. — Sur la religion saint-simonienne, voir Quack, *De socialisten*, t. III, ch. 1. Amsterdam, 1892. Cf. les treize premiers volumes, *passim*, des *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*.

2. Voir M. Defourny, *la Sociologie positiviste*, pp. 222 et suiv. Louvain-Paris, 1902.

3. La collection de *l'Année sociologique* comprend déjà onze volumes.

le système comme le seul qui puisse rendre à la philosophie morale et sociale un caractère scientifique.

Pour formuler un jugement valable sur l'instrument méthodologique qu'on nous propose, il convient d'étudier comment et dans quelles conditions il a été construit ; de s'enquérir de la provenance des pièces maîtresses qui le constituent ; de retrouver l'idée qui a présidé à leur agencement. Il faut le voir ensuite fonctionner sous la main du constructeur ; regarder comment il se comporte quand il est mis en activité ; et noter si, à l'épreuve et sous l'effort, il ne se trouve pas faussé. Il importe aussi, après l'opération, de constater l'impression de l'expérimentateur et de la rapprocher des promesses ou des espérances de l'inventeur.

Nous avons entrepris cette étude, institué ces recherches, fait ces observations. Mais le spectre du « mysticisme social » n'a point troublé notre jugement. Si, à la sollicitation pressante de M. Lévy-Brühl, nous répondons « Non, merci ! », c'est parce que nous nous sommes dûment enquis de la valeur de son offre.

III. Heureusement nous ne sommes pas prisonniers de son dilemme.

En dehors de la Morale dont il fait le procès, mais qu'il représente très inexactement comme le seul effort et l'unique création de tout le passé ; au delà du Droit naturel rationaliste, qu'il accable de son dédain scientifique et positiviste, il se trouve d'autres conceptions de la philosophie morale et sociale, qu'il a le tort d'ignorer ou qu'il passe injustement sous silence.

Il en est une, en particulier — celle de Thomas d'Aquin — que ne touchent point les critiques partant du côté de la Sociologie contemporaine.

Entre la philosophie morale de saint Thomas et le droit naturel, dont la forme propre aux XVIIIe et XIXe

siècles provoqua précisément la réaction sociologique, la différence est éclatante.

Ce droit naturel confiant à l'excès dans la raison raisonnante, a légiféré pour les individus et pour les peuples, comme s'ils n'avaient encore eu ni morale ni droit. — Saint Thomas, lui, ne fait pas abstraction des mœurs régnantes, des pratiques usitées, des codes en vigueur, des institutions existantes, de l'expérience acquise ; il estime avec Aristote que, pour savoir ce qui doit être, et découvrir, par exemple, l'ordre social le meilleur, la seule raison ne suffit point, mais qu'il faut avoir égard à ce qui est déjà, observer l'ordre établi, prêter attention aux initiatives de l'étranger, suivre les essais tentés ici et ailleurs, mettre en parallèle les résultats obtenus et ne pas négliger, au surplus, les suggestions des sages et les conseils des hommes réfléchis [1].

Le droit naturel, à son départ, n'a considéré que l'individu ; dans l'individu il n'a découvert que des droits ; et c'est à leurs exigences qu'il a plié toute l'organisation sociale, celle de la famille aussi bien que celle de l'Etat. — Saint Thomas tient compte du fait que la société domestique et la société politique sont comme deux organismes vivant de leur vie propre. Ils laissent du jeu, sans doute, aux initiatives personnelles et aux activités individuelles ; mais ils ont une finalité distincte et des fonctions particulières ; et celles-ci influencent leur structure et déterminent les relations juridiques de leurs membres.

Le droit naturel a donné à la loi comme mission suprême la sauvegarde des « droits de l'homme », — ex-

1. « Ut sciamus quis modus politicæ conversationis sit optimus, oportet considerare politias, id est ordinationes civitatis quas alii tradiderunt, sive sint illæ quibus quædam civitatum utuntur quæ laudantur de hoc quod bene reguntur legibus ; sive etiam sint ab aliquibus philosophis et sapientibus traditæ quæ videntur bene se habere. Ex collatione multorum magis potest apparere quid sit melius et utilius. » (*Politicorum*, II, 1.)

pression équivoque de revendications contingentes, d'engouements momentanés, de désirs fougueux, de passions violentes, dont l'expérience a révélé le caractère antisocial. — Saint Thomas n'imagine pas que la morale et le droit puissent avoir à consacrer d'autres fins que celles qui sont données dans la nature des choses, auxquelles les hommes en général se portent spontanément, qui impriment à la vie individuelle et à l'activité collective leur orientation essentielle. Ces tendances immanentes et ces inclinations foncières, il les dégage de la morale vécue, par une observation que rien n'interdit de reprendre et de compléter, et par une analyse qu'il reste possible de recommencer et de pousser plus loin.

Le droit naturel s'est obstiné dans l'usage systématique de la méthode déductive. Il a tâché à développer les conséquences des principes avec la logique rigide des traités de géométrie. — Saint Thomas constate que deux procédés ont toujours été et sont nécessairement employés par le moraliste et le législateur : la déduction rationnelle et l'adaptation aux situations données.

Sous prétexte que ses principes sont rigoureusement déduits de la nature de l'homme, le droit naturel revendique pour tout son contenu une valeur universelle en même temps qu'il lui attribue un caractère immuable ; et il réprouve comme anomalies désordonnées tout ce qui s'écarte de l'ordre idéal tel qu'il l'a défini. — Sachant que les règles morales et juridiques sont, les unes, des conséquences logiques, et les autres, des applications particulières à des cas concrets, saint Thomas rend raison des nécessaires différences de la morale dans l'espace et de ses légitimes variations dans le temps ; et il ne se trouve pas réduit à mettre sur le compte de l'erreur ou de la passion les diversités dont on fait état.

Non seulement la puissante attaque des sociologues ne fait point brèche dans l'édifice thomiste, mais celui-ci,

en même temps qu'il reste inébranlé et solide, est assez vaste et hospitalier pour abriter la sociologie elle-même.

La sociologie n'est pas pour le thomisme une ennemie, mais une alliée. Il convient de l'accueillir avec discernement, certes ; mais il ne faut ni la craindre, ni la mépriser, ni la bouder.

On doit se garder de la confondre avec ce qu'elle traîne après elle d'équivoque ou de suspect ; avec ce qui, dans son entourage, se réclame d'elle indûment.

Qu'importent les opinions personnelles, les tendances particulières, les préoccupations extrascientifiques de sociologues de nom ou de renom ?

Qu'importent aussi les impatiences, fatales aux observations, la précipitation à conclure, et la vanité d'inventer des simulacres de lois [1] ?

C'est le mouvement qu'il faut envisager dans sa réalité profonde, plus que les personnalités, marquantes ou remarquées, qui s'efforcent de l'incarner ou de le monopoliser ; c'est son origine qu'on doit se rappeler ; c'est sa direction essentielle qu'il convient d'apprécier ; sinon on se trompera sur son véritable sens et on ne mesurera point sa portée exacte.

Ce qu'il faut considérer, c'est la réaction que ce mouve-

1. « Nous autres sociologues, disait naguère M. Steinmetz dans un Congrès international de Sociologie, — nous parlons trop de ce que nous allons faire et même de ce que nous ne voulons pas faire, mais nous oublions de faire notre science. Ce dont nous n'avons pas besoin du tout, ce sont les grandes constructions anticipées, les hypothèses générales, les aperçus originaux et nullement prouvés. Mais plus terrible encore est notre richesse en suggestions. Tel livre de Sociologie d'un auteur bien connu en plusieurs pays contient une quantité de lois sociologiques, en quelques pages, naturellement sans ombre de preuves. Combien s'en amusait un physicien auquel je montrais ces pages humiliantes ! Il disait être content s'il trouvait une seule loi dans sa vie. Un sociologue intrépide les établit par douzaines et ses collègues y passent outre, n'en prennent notice et... font de même. » (S. R. Steinmetz, *Quelques mots sur la méthode de la sociologie*, dans « Annales de l'Institut international de Sociologie », t. II, p. 77, Paris, 1896.)

ment représente contre l'ignorant orgueil du rationalisme ; c'est le besoin de savoir qu'il manifeste ; la passion de recherches qu'il allume ; le labeur énorme qu'il suscite ; les découvertes dont il enrichit le patrimoine intellectuel.

Sa marche n'offre pas, depuis un siècle, le spectacle d'un cours uniforme et régulier, et on ne le retrouve pas toujours ni partout dénommé de même. Vingt disciplines différentes s'y rattachent, qui étudient, sous des vocables divers, les multiples aspects de la vie morale et sociale. Chacune a suivi sa destinée, peu soucieuse de régler son allure sur celle des autres. Les rapports des sciences sociales entre elles ne sont pas mieux définis que leurs relations avec la sociologie. Et celle-ci éprouve encore une peine visible à déterminer son objet et à régler sa méthode.

Malgré tout, dans la mêlée des efforts mal coordonnés, on discerne des principes communs, des soucis analogues, une même pensée.

Les sciences sociales, qui se sont constituées au cours du XIXe siècle, admettent, sans toujours l'avouer ouvertement, l'existence, dans la nature morale et sociale, de relations définies, d'un ordre immanent, d'une finalité intrinsèque. Elles se soutiennent par l'espoir de trouver le secret de ces relations, la formule de cet ordre, la loi de cette finalité. Elles ont, pour jalouses qu'elles se disent parfois de leur autonomie, l'ambition généreuse de mettre leurs découvertes au service de la philosophie de l'action.

Par ces postulats, par cet esprit, par ces préoccupations, elles se rattachent à la conception thomiste de la science morale et politique [1]. Elles en sont le prolongement ou, mieux, la renaissance vigoureuse et l'épanouissement splendide. Le vieil arbre reverdit, pousse des branches nouvelles et promet des fruits abondants. La tradition, brisée par le rationalisme, se renoue.

1. Voir plus haut, chapitre VII, § 2, *la Morale : science pratique* et § 3, *le Problème des fins*.

L'histoire des religions, la science comparée du droit et des institutions, l'économie sociale, la démographie, l'ethnographie, la statistique — ou, si l'on préfère, la sociologie dans ses divers départements — travaillent à enrichir la philosophie morale et sociale de données nouvelles et de renseignements utiles. Elles livrent à pied d'œuvre les matériaux qui permettront de réfectionner l'édifice et d'en poursuivre la construction. Entre elles et la philosophie morale thomiste il ne doit exister qu'une collaboration utile. L'ignorance seule peut prétendre qu'il y ait conflit.

APPENDICE

Nous donnons ci-dessous deux lettres de M. Durkheim. Elles ont été adressées à la Revue Néo-Scolastique de Louvain qui avait (t. XIV, p. 329 et suiv.) publié les chapitres IV et V du *Conflit de la Morale et de la Sociologie*.

Nous donnons aussi la double réponse que nous fîmes aux observations de M. Durkheim.

Lettres et réponses ont été insérées dans la Revue Néo-Scolastique (t. XIV, p. 606 et suiv.). — Pour en faciliter l'intelligence, nous substituons ici, aux chiffres des pages de la Revue dont il est fait référence, les chiffres des pages correspondantes de ce livre.

Lettre de M. Durkheim.

« Paris, 20 octobre 1907.

« Monsieur, j'ai eu, accidentellement et tardivement, communication d'un article paru dans un des derniers numéros de votre Revue, sous la signature de M. Simon Deploige, et intitulé *la Genèse du système de M. Durkheim.*

« Je remercie votre collaborateur de l'honneur qu'il me fait, en s'employant avec tant de soin et d'érudition, à reconstituer la genèse de mes idées, telle qu'il la conçoit. Mais, sans qu'il l'ait voulu, il lui est arrivé d'employer parfois un langage de nature à faire croire à vos lecteurs que j'ai fait à certains écrivains allemands des emprunts soigneusement déguisés.

« A la page 134, après avoir reproduit un argument dont je m'étais servi au cours d'une communication à la Société française de philosophie, M. Deploige ajoute : « Ce raisonnement est tout simplement repris à la théorie de M. Wundt sur les fins morales » ; et une longue note est destinée à établir la réalité de cet emprunt. — Cette démonstration était bien inutile puisque, votre collaborateur ne l'ignore pas, j'avais indiqué moi-même, dans une note, à qui je devais cette argumentation et dans quel ouvrage de Wundt je l'avais puisée.

« Ailleurs (p. 115-116), il est dit : « Toutes ces vues passent en France pour être propres à M. Durkheim. Or, elles sont d'origine allemande. » Il serait difficile de s'exprimer autrement, si on voulait faire croire que j'ai abusé mes compatriotes.

« Or, tous ces travaux allemands dont parle M. Deploige, c'est moi qui les ai fait connaître en France ; c'est moi qui ai montré comment, bien qu'ils ne fussent pas l'œuvre de sociologues, ils pouvaient cependant servir au progrès de la sociologie. Et j'ai certes plutôt exagéré que diminué l'importance de leur apport. (V. REVUE PHILOSOPHIQUE, 1887, n^os^ de juillet, août, septembre et *passim*.) J'ai donc fourni à l'opinion tous les éléments nécessaires d'appréciation. Votre collaborateur le sait aussi bien que moi.

« Je compte sur votre esprit d'équité pour publier cette lettre rectificative dans votre REVUE et je vous prie d'agréer l'assurance de ma considération la plus distinguée.

« Emile DURKHEIM. »

« P.-S. — L'article de M. Deploige contient, d'ailleurs, de *graves* et *certaines* erreurs. Je dois certes beaucoup aux Allemands, comme à Comte et à d'autres. Mais l'influence réelle que l'Allemagne a exercée sur moi est bien différente de celle qu'il dit. »

Réponse.

« Notre étude sur *le Conflit de la Morale et de la Sociologie* nous a amené à nous occuper des idées de M. Durkheim.

« La question, posée dans le chapitre IV, au sujet duquel il nous écrit, était celle-ci : Quelle est — pour autant qu'on puisse l'établir par des données contrôlables — l'origine des matériaux entrés dans sa construction sociologique ?

La réponse fut que les éléments de son système sont en partie de provenance allemande.

« Nous ne nous sommes pas, pour le prouver, contenté d'un rapprochement même minutieux de textes ; car l'existence démontrée d'une ressemblance parfaite ne nous eût pas encore assuré contre le risque d'une dénégation, peut-être incontrôlable, de l'intéressé.

« Nous avons donc en outre vérifié si l'emprunteur a effectivement connu ses inspirateurs apparents. Cette vérification, en ce qui concerne plusieurs des auteurs mis à contribution par M. Durkheim, était facile, attendu qu'il a autrefois publié des analyses de leurs travaux ; tel est le cas pour Schæffle, M. Wagner, M. Schmoller, M. Wundt [1]. — M. Simmel, collaborateur effectif et attitré de la première Année Sociologique (1898), ne peut non plus, avons-nous pensé, être inconnu à M. Durkheim : l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892-1893) est une contribution importante à l'édification d'une science positive de la morale, laquelle fut, dès le début de sa carrière, la préoccupation de M. Durkheim [2]; M. Bouglé, un des collaborateurs les

1. « Revue philosophique », t. XIX et t. XXIV.

2. « La morale — disait M. Durkheim dans la leçon d'ouverture de son *Cours de Science sociale* — est de toutes les parties de la sociologie celle qui nous attire de préférence. Seulement nous essayerons de la traiter scientifiquement. Le seul moyen de mettre fin à l'antagonisme entre la science et la morale, c'est de faire de la morale elle-même une science. »

plus fidèles du directeur de l'Année Sociologique, a résumé l'*Einleitung* dans *les Sciences sociales en Allemagne* (1896), dont la longue conclusion est consacrée à l'examen de la sociologie de M. Durkheim[1] ; M. Lévy Brühl, dans *la Morale et la Science des Mœurs*, qu'il place sous le patronage scientifique de M. Durkheim, proclamé chef d'école (p. 14, note 1 et p. 117), cite également l'*Einleitung* de M. Simmel et s'en inspire (pp. 20 et 64). — Quant à Lazarus — auquel M. Bouglé a, dans le même livre, consacré aussi une étude — et à Steinthal, M. Durkheim connaît certainement leur existence, puisqu'il fait mention d'eux[2] ; et l'on trouvera sans doute d'une réserve excessive que nous nous soyons contenté[3] de signaler la ressemblance entre des extraits, cités par nous, de Lazarus et Steinthal, et des passages de M. Durkheim qui ont toute l'apparence d'une traduction.

*
* *

« Or, M. Durkheim redoute que les lecteurs de notre étude n'en aient reçu l'impression qu'il a cherché à déguiser ses emprunts ; il donne la preuve du souci qu'il a, au contraire, de nommer ses auteurs, en rappelant que dans une note il renvoie à un ouvrage de M. Wundt ; et il se plaint de ce que nous reproduisions le texte emprunté, sans relater qu'il y est fait référence.

« Etudiant l'œuvre et ne jugeant pas l'ouvrier, nous nous sommes borné à déterminer l'origine des idées amalgamées dans le système de M. Durkheim. Le scrupule ou la négligence de l'auteur à renseigner sur la provenance de ces idées est un point resté en dehors de notre préoccupation ; cette

1. Cette étude de M. Bouglé sur la science de la morale d'après Simmel avait déjà paru dans la « Revue de métaphysique et de morale » en 1894 (t. II, p. 329).

2. E. Durkheim, *Cours de Science sociale, Leçon d'ouverture*, dans « Revue internationale de l'enseignement », t. XV, p. 42.

3. Voir plus haut, p. 153, note 2.

question relève de la déontologie du publiciste. Voici cependant que M. Durkheim la soulève et, par sa lettre, nous provoque à l'examiner; car, s'il a le droit de souhaiter que notre étude ne trompe pas, fût-ce involontairement, le public sur sa probité d'écrivain, il nous est permis de désirer que sa lettre ne vienne pas non plus, contre son gré, égarer l'opinion sur la correction de nos procédés.

« Si nous avions eu à édifier nos lecteurs sur la fidélité de M. Durkheim à reconnaître ses emprunts — et nous venons de dire que tel n'était pas l'objet de notre travail — nous aurions certes dû signaler qu'il lui est arrivé quelque part de faire, insuffisamment d'ailleurs [1], mention d'un ouvrage de M. Wundt. Mais, alors aussi, nous aurions dû révéler la vérité entière, sur laquelle la lettre de M. Durkheim pourrait faire illusion ; c'est à savoir que, s'il lui advient d'indiquer les auteurs dont il s'écarte, il a l'habitude de ne pas nommer ceux qu'il suit. De ceci nous ne pouvons donner aucune preuve positive, puisqu'il s'agit d'omission. Mais, qu'on parcoure ses publications, depuis son premier travail personnel important *De la Division du Travail social* (1893) jusqu'aux études les plus récentes, on constatera la lacune que nous relevons. Ceci ne veut pas dire qu'il a cherché à déguiser : nous ne nous prononçons pas sur ses intentions, qu'il ignore peut-être lui-même [2]. La seule chose que nous affirmons, c'est,

1. Voici exactement le texte de la note dont M. Durkheim se prévaut : « Le schéma de cette argumentation est emprunté à l'*Ethik* de Wundt. » (Bulletin de la Société française de Philosophie, t. VI, p. 127.) — L'*Ethik* de M. Wundt (édition de 1903) comprend deux volumes, l'un de 523, l'autre de 409 pages. La référence de M. Durkheim n'est certes pas pour faciliter une recherche ou un contrôle.

2. N'est-ce pas lui qui a écrit : « Alors qu'il s'agit simplement de nos démarches privées, nous savons bien mal les mobiles relativement simples qui nous guident ; nous nous croyons désintéressés, alors que nous agissons en égoïstes ; nous croyons obéir à la haine, alors que nous cédons à l'amour, à la raison, alors que nous sommes les esclaves de préjugés irraisonnés... ? » (*Les Règles de la Méthode sociologique*, préface de la seconde édition, p. XIII.)

qu'en fait, les matériaux allemands entrés dans sa construction n'y portent pas leur marque de fabrique.

*
* *

« M. Durkheim s'émeut d'un passage dans lequel nous disons que certaines de ses vues, dont nous prouvons l'origine allemande, passent en France pour lui être propres. Soulevant de nouveau ici une question demeurée étrangère à notre investigation, il laisse entendre, qu'en disant cela, nous l'avons représenté, — involontairement peut-être, mais assurément à tort, penseront les lecteurs de sa lettre, — comme ayant abusé ses compatriotes.

« La vérité, en ce qui nous concerne, est que nous avons simplement constaté un fait — l'existence d'une opinion — sans en rechercher l'auteur responsable.

La vérité, en ce qui concerne M. Durkheim, puisqu'il nous faut la faire connaître, est celle-ci. Les vues, dont il s'agit, sont principalement sa conception de l'objet et de la méthode de la sociologie, dont il a fait un exposé systématique dans les *Règles de la Méthode sociologique*. Or, à aucun endroit de ce livre, M. Durkheim ne fait la moindre mention de ses inspirateurs allemands : aucun d'eux n'est cité nulle part ; — dans l'Introduction il affirme que la seule étude « originale et importante » sur la matière est un chapitre de Comte, affirmation qui provoqua cette réflexion de M. Ch. Andler : « M. Durkheim fait preuve là d'une grande faculté de mépris. Mais il ne peut se piquer d'exactitude bibliographique [1] » : — si Comte apparaît dans l'ouvrage, c'est non pour être invoqué mais pour être critiqué (pp. 25, 96, 111, 121, 134, 145) ; — le lecteur est averti, au surplus, que les *Règles*

1. Ch. Andler, *Sociologie et Démocratie* (« Revue de métaphysique et de morale », t. IV, p. 243, note 1). Paris, 1896.

sont le résumé de la pratique personnelle de M. Durkheim (p. 3) ; — enfin M. Durkheim ne lui laisse pas ignorer que, lors de la publication du livre, « les idées courantes furent comme déconcertées » (préface de la seconde édition, p. IX).

« La vérité est encore que dans une histoire sommaire de la sociologie — publiée dans la Revue Politique et Littéraire (Revue Bleue), nos du 19 et du 26 mai 1900 — M. Durkheim proclame que la sociologie a pris naissance en France au cours du XIXe siècle et qu'elle est restée une science essentiellement française (p. 609). Il s'attribue le mérite d'avoir ouvert pour la sociologie l'ère de la spécialité et d'en avoir formulé la méthode, celle-ci étant encore une fois présentée comme le résumé de sa pratique personnelle (p. 649). De ce qu'il doit aux Allemands, nulle mention. La « faculté de mépris », dont parlait M. Andler, s'exerce à leur endroit par le silence, obstiné et profond ; à l'égard des Français, elle se traduit par le dédain avoué : l'œuvre de Tarde, par exemple, « constitue une sorte de réaction scientifique » (p. 650) ; Letourneau et Lapouge ne sont pas mieux traités ; de Le Play, inutile de parler, parce qu' « il a pour postulat fondamental un préjugé religieux. Une doctrine, qui prend pour axiome la supériorité du Pentateuque, n'a rien de la science » (p. 651, note 1).

« Après cela, si les vues sociologiques de M. Durkheim ne passaient pas en France pour lui être propres, ce ne serait pas de sa faute. Il n'a pas à se reprocher d'avoir négligé quoi que ce soit pour s'assurer un renom d'originalité scientifique.

*
* *

« En disant qu'il a compris le parti que la sociologie pouvait tirer des travaux allemands, M. Durkheim con-

firme ce que nous avons écrit. (Voir plus haut, pp. 121-122.) Mais il s'abuse en pensant que c'est lui qui a, en 1887, fait connaître *tous* ces travaux en France.

« Faut-il lui rappeler ou lui apprendre que, dès 1876, M. Ribot [1] a présenté au public français Lazarus et Steinthal, les fondateurs de la *Völkerpsychologie*, — que, dans l'Introduction à la deuxième édition des *Sociétés animales* (1878), M. Espinas consacre une note (p. 137) au *Bau und Leben des socialen Körpers* de Schæffle et qu'il en reparle dans les *Etudes sociologiques en France* (Revue Philosophique, t. XIV, p. 351, 1882), — que M. Fouillée discute la thèse de l'organisme social de Schæffle dans la *Science sociale contemporaine* (1880,) — que depuis 1874, dans de nombreux articles, les rédacteurs du *Journal des Economistes* étudiaient, de leur point de vue, les socialistes de la chaire [2] ?

*
* *

« La rédaction de la Revue Néo-Scolastique a prié M. Durkheim de ne pas se contenter d'une affirmation vague, mais de préciser sa pensée dans une lettre complémentaire, en indiquant les erreurs qu'il dit, dans son post-scriptum, avoir découvertes dans notre étude.

« S. Deploige. »

« Louvain, le 24 octobre 1807. »

1. Th. Ribot, *la Psychologie ethnographique en Allemagne* (« Revue philosophique », t. II, p. 596).

2. Par exemple, M. Block, *Le 2e Congrès d'Eisenach, tenu par les économistes autoritaires*, 1874. — M. Block, *la nouvelle Ecole autoritaire ou les Socialistes en chaire*, 1876. — H. Dameth, *les nouvelles Doctrines économiques désignées sous le titre de Socialisme de la chaire*, 1877. — M. Block, *la Quintessence du Socialisme de la chaire*, 1878 — H Passy, *le Socialisme de la chaire*, 1879. — M. Block, *Une nouvelle définition de l'Economie politique, à propos de l'ouvrage de M. Schæffle*, 1882.

Deuxième lettre de M. Durkheim.

« Paris, le 8 novembre 1907.

« Monsieur, voici, à titre d'exemples, quelques-unes des erreurs que contient l'article de M. Deploige.

« 1° Page 136, votre collaborateur déclare qu'une idée, que j'ai développée dans une conférence faite à l'Ecole des Hautes Etudes sociales, a été empruntée à l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* de Simmel, livre, ajoute M. Deploige, « à peine connu en France en dehors de l'entourage de M. Durkheim ». — M. Deploige s'est trompé ; je n'ai jamais lu l'*Einleitung* de Simmel ; je ne connais de cet auteur que son *Arbeitsteilung* et sa *Philosophie des Geldes*.

« 2° Je suis représenté, à plusieurs reprises, comme étant allé en Allemagne suivre l'enseignement de MM. Wagner et Schmoller ; et je serais revenu de ce voyage tout imprégné de leurs idées et tout transformé par leur influence.

« Or, pendant le semestre que j'ai passé en Allemagne, je n'ai vu ni entendu Schmoller non plus que Wagner ; et, je n'ai jamais cherché à suivre leur enseignement, ni même à avoir avec eux des relations personnelles, bien que je sois resté quelque temps à Berlin.

« J'ajoute que je n'ai qu'une sympathie des plus modérées pour l'œuvre de Wagner ; et, quant à Schmoller, de tous ses livres, je n'ai étudié avec soin et intérêt que la brochure intitulée *Einige Grundfragen der Rechts und Volkswirtschaftslehre*.

« 3° Rien de plus inexact que d'attribuer à l'influence de Schæffle la conception que M. Deploige appelle le réalisme social. Elle m'est venue en droite ligne de Comte, de Spencer et de M. Espinas, que j'ai connus bien avant de connaître Schæffle. M. Deploige laisse entendre, il est vrai, que si on la trouve chez M. Espinas, c'est qu'il était

« très informé de la littérature sociologique allemande ». Je crois ne commettre aucune indiscrétion en faisant savoir à M. Deploige que M. Espinas n'a appris l'allemand que tardivement ; en tout cas, il est certain qu'il ignorait Schæffle quand il fit ses *Sociétés animales*. La note, où il est question de l'auteur allemand, a été ajoutée à la seconde édition de ce livre.

« 4° Ce serait à M. Wundt que j'aurais emprunté la distinction que j'ai essayé d'établir entre la sociologie et la psychologie. Qu'il y ait chez Wundt une tendance dans ce sens, mêlée d'ailleurs à des tendances contraires, c'est ce que je ne conteste pas. Mais l'idée me venait d'ailleurs.

« Je la dois d'abord à mon maître, M. Boutroux, qui, à l'Ecole normale supérieure, nous répétait souvent que chaque science doit s'expliquer par « des principes propres », comme dit Aristote, la psychologie par des principes psychologiques, la biologie par des principes biologiques. Très pénétré de cette idée, je l'appliquai à la sociologie. Je fus confirmé dans cette méthode par la lecture de Comte, puisque, pour ce dernier, la sociologie est irréductible à la biologie (et par suite à la psychologie), tout comme la biologie est irréductible aux sciences physico-chimiques. Quand je lus l'*Ethik* de Wundt, j'étais depuis longtemps orienté dans cette direction.

« 5° A la page 125, note 2, il est dit que j'aurais trouvé chez Wundt l'idée que la religion est la matrice des idées morales, juridiques, etc... C'est en 1887 que je lus Wundt : or, c'est seulement en 1895 que j'eus le sentiment net du rôle capital joué par la religion dans la vie sociale. C'est en cette année que, pour la première fois, je trouvai le moyen d'aborder sociologiquement l'étude de la religion. Ce fut pour moi une révélation. Ce cours de 1895 marque une ligne de démarcation dans le développement de ma pensée, si bien que toutes mes recherches antérieures durent être reprises à nouveaux frais pour être mises en harmonie avec ces vues nouvelles. L'*Ethik* de Wundt, lue

huit ans auparavant, n'était pour rien dans ce changement d'orientation. Il était dû tout entier aux études d'histoire religieuse que je venais d'entreprendre et, notamment, à la lecture des travaux de Robertson Smith et de son école.

« Je pourrais citer d'autres exemples d'erreurs ou d'inexactitudes. Certes, je ne revendique nullement je ne sais quelle impossible originalité. Je suis bien convaincu que mes idées ont leurs racines dans celles de mes devanciers ; et, c'est même pour cela, que j'ai quelque confiance dans leur fécondité. Mais leurs origines sont tout autres que ne le pense M. Deploige. Au fond, j'ai plutôt de l'éloignement pour le socialisme de la chaire, qui lui-même n'a aucune sympathie pour la sociologie dont il nie le principe. Il est donc paradoxal de soutenir que j'en suis dérivé. Je dois certes à l'Allemagne, mais je dois beaucoup plus à ses historiens qu'à ses économistes, et ce dont M. Deploige ne paraît pas se douter, je dois au moins autant à l'Angleterre. Mais cela ne fait pas que la sociologie nous soit venue soit de l'un soit de l'autre pays, car les juristes et les économistes allemands ne sont guère moins étrangers à l'idée sociologique que les historiens anglais des religions. Mon but a été précisément de faire pénétrer cette idée dans ces disciplines d'où elle était absente et d'en faire ainsi des branches de la Sociologie.

« Je ne songe pas à attribuer une trop grande importance à la question de savoir comment s'est formée ma pensée ; mais puisqu'elle a été traitée dans votre Revue, je ne doute pas que vous ne jugiez utile d'avertir vos lecteurs des erreurs commises, erreurs qui ne portent pas seulement sur le détail.

« Veuillez agréer, je vous prie, l'assurance de mes sentiments distingués.

« E. Durkheim. »

Réponse.

« 1° M. Durkheim commet une méprise — une erreur — et plusieurs oublis.

« Une méprise : Nous n'avons point prétendu qu'il eût « lu » l'*Einleitung in die Moralwissenschaft* de M. Simmel. L'*Einleitung*, avons-nous dit, — faisant allusion au résumé que M. Bouglé en a donné dans un livre où il est beaucoup question de M. Durkheim, — l'*Einleitung* est connue dans l'entourage de M. Durkheim. Et celui-ci n'a pas, en vérité, eu besoin de la lire pour en extraire le passage utilisé dans sa conférence, attendu que M. Bouglé, à la page 61 de son livre, donne la traduction de ce passage.

« Une erreur : M. Simmel n'a publié aucun ouvrage sous le titre de *Arbeitsteilung*.

« Des oublis : M. Durkheim ne connaît-il plus le mémoire de M. Simmel, *Comment les formes sociales se maintiennent*, publié, en 1898, dans l'ANNÉE SOCIOLOGIQUE dont il est le directeur ? Ne connaît-il pas les études de M. Simmel qu'il a lui-même critiquées en 1903 dans un article de la REVUE PHILOSOPHIQUE intitulé *Sociologie et Sciences sociales*, à savoir : *Ueber sociale Differenzierung*, — *le Problème de laSociologie*, — et *Superiority and subordination as subjectmatter of Sociology* ? Ne connaît-il pas de M. Simmel : *Ueber Räumliche Projectionen socialer Formen* et *The number of members as determining the sociological form of the Group*, — travaux qui sont, sous sa signature, analysés dans l'ANNÉE SOCIOLOGIQUE (VII, pp. 646 et 647) ?

« 2° Dans sa deuxième observation, M. Durkheim ne fait qu'une méprise. Nous n'avons point dit qu'il eût suivi les cours de M. Wagner et de M. Schmoller, mais — et c'est l'exacte vérité — qu'il prit dans la *Grundlegung der*

politischen Oekonomie de M. Wagner et dans *Ueber einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft* de M. Schmoller — livres analysés par lui, après son séjour en Allemagne, dans la Revue Philosophique (t. XXIV, p. 33) — des éléments de sa conception sociologique.

« 3° La troisième observation de M. Durkheim est pleine d'inexactitudes.

« D'abord il nous a mal lu. Nous n'avons pas attribué la conception du réalisme social à l'influence du seul Schæffle, mais à l'influence combinée et successive de M. Espinas, de Schæffle, de M. Wagner, de M. Schmoller. (Voir plus haut, pp. 117 et suiv.)

« M. Durkheim ensuite prétend procéder ici en droite ligne de Comte et de Spencer. Cela n'est pas soutenable.

« Le réalisme social de M. Durkheim est énoncé par lui dans cette formule : « La société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres.[1] »

« Cela ne ressemble pas à ce qu'ont dit Comte et Spencer.

« L'homme proprement dit n'est au fond, ainsi s'exprime Comte, qu'une pure abstraction ; il n'y a de réel que l'Humanité[2]. » Et par Humanité il entend « l'ensemble des êtres, passés, futurs et présents, qui concourent librement à perfectionner l'ordre universel[3]. »

Quant à Spencer, — pour affirmer qu'une société est une « entité » et non « un simple nom collectif », — il exige qu'il y ait « permanence de relations, conservation durant des générations et des siècles d'un arrangement qui garde

1. E. Durkheim, *les Règles de la Méthode sociologique*, p. 127.
2. Comte, *Cours*, 58e leçon, t. VI, p. 692. Cf. *Système de Politique positive*, t. I, p. 334.
3 Comte, *Système de politique positive*, t. VI, p. 30.

la même physionomie dans toute la région occupée par la société » [1].

« M. Durkheim, au contraire, s'exprime, toujours en termes absolus : « Quand des hommes s'agrègent, dit-il, il se fait une combinaison chimique ; l'être collectif, produit de leur union, est une réalité d'un ordre nouveau ; car un tout n'est pas identique à la somme de ses parties. » — C'est la formule allemande — *Das Volk ist keine blosse Summe von Individuen aberein reales Ganzes*, — mais élevée à un degré supérieur d'abstraction, dans le cerveau d'un idéologue.

« De qui, en définitive, l'action a-t-elle été ici décisive ?

« Les influences contrôlables, que M. Durkheim a subies, sont, par ordre de date, d'abord celle de M. Espinas, dont les travaux parurent en 1875, 1878 et 1882, et celle de Schæffle, dont M. Durkheim résuma le *Bau und Leben* dans la REVUE PHILOSOPHIQUE de janvier 1885 ; puis celle de M. Wagner et de M. Schmoller qu'il étudia en 1887 dans la même REVUE PHILOSOPHIQUE.

« En supposant même que l'influence de Comte et de Spencer ait, comme M. Durkheim l'écrit dans sa lettre, précédé effectivement celle de M. Espinas et de Schæffle, elle n'a pas été plus efficace que celle de ces derniers ; car, à la fin de 1885, M. Durkheim n'était pas encore rallié au réalisme social, attendu qu'il soutint alors contre M Gumplowicz qu' « il n'y a dans la société que des individus ». (Voir plus haut, p. 120.) Ce seraient donc M. Wagner et M. Schmoller qui ont opéré sa conversion définitive.

« 4° La quatrième observation commence par une erreur et finit par une révélation de conséquence grave.

« L'erreur consiste à confondre une règle générale de sa méthode — que M. Durkheim prétend tenir de M. Boutroux

1. H. SPENCER, *Principes de Sociologie*, t. II, § 212.

et de Comte — avec une tendance spéciale — qu'il doit surtout à M. Wundt.

« Cette tendance consiste à diminuer l'importance, dans l'évolution sociale, du rôle personnel des grands hommes, héros ou génies ; à nier presque la causalité efficiente du facteur individuel dans la production des phénomènes collectifs [1]. Elle lui vient, nous l'avons montré [2], principalement de M. Wundt, quoiqu'on la trouve aussi chez Comte.

« La règle générale — que, dans sa lettre, il confond avec cette tendance particulière — est un des postulats fondamentaux de sa conception sociologique. Elle revient à dire qu'un fait social ne peut être expliqué que par un autre fait social : c'est dans la nature de la société, et non dans la nature humaine connue par la psychologie, que le sociologue doit chercher les causes des faits sociaux.

« Cette règle, quand nous avons analysé la structure du système, nous est apparue comme une conséquence logique du postulat du réalisme social : Si les faits sociaux sont de nature spécifique, irréductibles aux phénomènes psychiques, ils ne peuvent s'expliquer par ces derniers ; la sociologie est donc une science distincte de la psychologie [3].

« Or, voici que, dans sa lettre, M. Durkheim se réclame sur ce point de Boutroux et de Comte comme de ses premiers inspirateurs.

« Ce que M. Boutroux disait, il y a vingt-cinq ans, à ses auditeurs de l'Ecole normale supérieure, je l'ignore. Je sais certes que, dans sa thèse doctorale de 1874 sur *la contingence des lois de la nature*, il soutient qu'on peut distinguer dans l'univers plusieurs mondes, formant comme des étages surperposés les uns aux autres : tels le monde physique, le monde vivant, le monde pensant. Je sais aussi que,

1. Voir plus haut, p. 63-64.
2. *Ibid.*, p 126.
3. *Ibid.*, pp. 25 et 62.

sans parler d'ailleurs du monde social, il soutient l'irréductibilité des différents ordres ; spécialement que les lois physiques et chimiques ne suffisent pas à expliquer les phénomènes physiologiques et qu'il ne faut pas demander à la physiologie l'explication des phénomènes psychologiques. Mais M. Durkheim n'ayant pas dans ses *Règles de la Méthode*, fait honneur à M. Boutroux des suggestions qu'il lui doit, je n'aurais pu avancer, sinon sans preuve, qu'il s'inspire de lui.

« Quant à Comte, il est très exact que, par endroits, il soutient expressément l'irréductibilité de la sociologie à la biologie ou à la psychologie. Dans ce passage, par exemple : « Quelle que soit l'importance de telles indications (fournies par la biologie à la sociologie), on ne peut se dissimuler que les philosophes biologistes les ont presque toujours conçues d'une manière vicieusement exagérée, qui tendrait à faire entièrement disparaître la sociologie comme science directe et distincte, en la réduisant à n'être plus qu'un simple corollaire final de la science de l'homme, abstraction faite de toute observation historique proprement dite. Cette grande aberration philosophique, si elle pouvait prévaloir, empêcherait, de toute nécessité, l'indispensable essor de la science sociale... Le phénomène principal de la sociologie, celui qui établit avec la plus haute évidence son originalité scientifique, c'est-à-dire l'influence graduelle et continue des générations les unes sur les autres, se trouverait méconnu [1]. » Ailleurs, Comte flétrit, du nom de « matérialisme », « la disposition constante des plus éminents biologistes à concevoir la science sociale comme un simple corollaire ou appendice de la leur [2]. »

« Mais il était impossible de supposer que M. Durkheim connût ces vues de Comte, attendu qu'il le représente, au

1. A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, t. IV, p. 482 ; 1839.
2. Idem, *Système de Politique positive*, t. I, p. 51 ; cf. p. 472 et t. III, p. 43.

contraire, comme un partisan de la méthode psychologique. (*Règles de la Méthode sociologique*, pp. 120 et suiv.) Le lecteur de M. Durkheim, qui n'est pas autrement averti, garde l'impression que, pour Comte, « les lois sociologiques ne peuvent être qu'un corollaire des lois plus générales de la psychologie, et que l'explication suprême de la vie collective consiste à faire voir comment elle découle de la nature humaine en général », — « ces termes, affirme M. Durkheim, étant à peu près textuellement ceux dont se sert Auguste Comte pour caractériser sa méthode ». « Une telle méthode, ajoute M. Durkheim, n'est applicable aux phénomènes sociologiques qu'à condition de les dénaturer. » Et il y oppose, comme une nouveauté, sa méthode personnelle, la méthode « sociologique ».

« La vérité, en ce qui concerne Comte, est, comme M. Defourny l'a établi dans son livre très consciencieux [1], qu'il y a eu du flottement dans la pensée du fondateur de la sociologie. Comte n'a pas toujours été également persuadé de l'irréductibilité des différents ordres de phénomènes. « La perfection du système positif. dit-il au début du *Cours*, vers laquelle il tend sans cesse, quoiqu'il soit très probable qu'il ne doive jamais l'atteindre, serait de pouvoir se représenter tous les divers phénomènes observables comme des cas particuliers d'un seul fait général, tel que celui de la gravitation par exemple [2]. » Mais bientôt il « considère ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme éminemment chimériques, les moyens de l'esprit humain étant trop faibles et l'univers trop compliqué [3]. »

« La vérité, en ce qui concerne M. Durkheim, et que sa

1. M. Defourny, *la Sociologie positiviste*, p. 242. Paris-Louvain, 1902. — Cf. du même auteur : *le Rôle de la Sociologie dans le Positivisme*, p. 11. Louvain, 1903.
2. *Cours*, t. I, p. 5.
3. *Ibid.*, p. 51 ; cf. t. VI, p. 703, et *Discours sur l'Esprit positif*, p. 23 ; 1844.

lettre nous révèle, est qu'avant d'écrire ses *Règles de la Méthode*, il connaissait le sentiment de Comte sur l'irréductibilité de la sociologie à la psychologie. Mais alors — c'est la conséquence de sa révélation — le portrait qu'il fait de Comte, dans ses *Règles*, est, de son aveu, une caricature préméditée.

« 5° La cinquième observation ne fait que confirmer une remarque que nous avions incidemment faite, à savoir : une idée de M. Wundt, relevée par M. Durkheim quand il résuma l'*Ethik* en 1887 [1], se retrouve, sous sa signature et sans qu'il en fasse honneur à personne, dans l'Année Sociologique, t. II, p. iv.

« Le fait que cette suggestion de M. Wundt est demeurée, pendant huit ans, à l'état de virtualité, dans les régions obscures de la subconscience, et qu'elle a émergé seulement au clair soleil de la conscience après l'intervention de M. Smith, — ce fait peut être utile pour documenter le psychologue qui ferait une étude de la mentalité de M. Durkheim. Mais il est insignifiant à notre point de vue. D'abord, parce que notre recherche se préoccupe de la formation du système considéré objectivement et non de la germination des idées dans le cerveau de l'auteur. Ensuite, parce que cette recherche est limitée à la conception sociologique de M. Durkheim dont elle envisage surtout la méthode. — Quand M. Durkheim aura livré à la publicité ses travaux d'histoire religieuse, celui qui en entreprendra l'examen, fera peut-être bien au surplus d'instituer des rapprochements, non seulement avec les études de R. Smith, mais encore avec celles de Jevons, de Tylor, de Frazer, de Hartland.

*
* *

« M. Durkheim ne laisse pas de glisser encore une inexac-

1. « Revue philosophique », t. XXIV, p. 119.

titude dans la conclusion de sa lettre, si toutefois il entend dire que nous l'avons dénoncé comme un adhérent du socialisme de la chaire.

« Nous avons noté, rien de plus, rien de moins, et prouvé que M. Durkheim a repris à des économistes allemands, auxquels on a donné ce nom de socialistes de la chaire, certaines vues particulières.

« Nous n'avons représenté M. Durkheim ni comme rallié à leur méthode scientifique, ni comme partisan de leur politique sociale.

« Qu'au surplus, M. Durkheim ait, à présent, plutôt de l'éloignement pour le socialisme de la chaire, c'est de l'ingratitude. Jadis il l'eut en estime [1].

« Que le socialisme de la chaire n'ait aucune sympathie pour la « sociologie », c'est moins étonnant, si l'on songe à ce que certaines conceptions, empruntées au socialisme de la chaire, sont devenues sous prétexte de sociologie [2].

*
* *

« Les critiques de M. Durkheim laissent intacte la conclusion de notre chapitre IV. Après comme avant son intervention, et jusqu'à preuve du contraire, il reste qu'il y a, dans sa construction sociologique, quelques pierres de France et beaucoup de briques allemandes. Nous venons de devoir dire que celles-ci ne sont pas, dans l'édifice, des matériaux apparents ; mais déjà nos lecteurs n'en ignoraient plus la provenance.

« Si M. Durkheim a eu le dessein de nous éclairer sur la genèse de ses idées, nous le remercions de sa bonne intention.

« Malheureusement la plupart des renseignements qu'il a l'obligeance de nous fournir, — outre qu'ils souffrent du

1. *La Science positive de la Morale en Allemagne*, p. 34. *Cours de Science sociale*, leçon d'ouverture, p. 39.
2. Voir plus haut, chapitre V, pp. 163 et suiv.

voisinage compromettant des nombreuses erreurs relevées dans notre réponse — ne constituent aucune contribution utile au travail que nous avions entrepris. A quoi nous sert, par exemple, de savoir que M. Durkheim n'a pas cherché à entrer en relations avec M. Schmoller ? — qu'il n'a plus pour l'œuvre de M. Wagner qu'une sympathie modérée ? — qu'une suggestion de M. Wundt a sommeillé pendant huit ans dans son cerveau ? A quoi sert de savoir que M. Espinas, chargé depuis une douzaine d'années d'enseigner en Sorbonne l'histoire de l'économie sociale, n'a appris l'allemand que tardivement ? — Ces menus faits peuvent avoir une valeur documentaire pour l'histoire anecdotique d'une personnalité. Ils n'en ont guère pour une étude objective sur la formation d'un système d'idées.

« De ce que nous relevions dans sa prétendue sociologie française la présence d'un copieux apport germanique, M. Durkheim s'est ému. Pourtant il n'entrait de notre part dans cette constatation nulle pensée de blâme. Et, si nous avions tout aussi bien suivi l'infiltration de certaines théories françaises en Allemagne au XVIII[e] siècle, M. Durkheim fût assurément demeuré impassible devant notre démonstration.

« Sa méprise profonde est de n'avoir pas su se détacher de son œuvre, pour la considérer avec nous « du dehors », froidement, « comme une chose ».

Il donne ainsi, au moins, un exemple à l'appui d'une opinion, partagée par son entourage et qui a d'ailleurs exactement la valeur d'un préjugé ou d'une vue subjective. « En sociologie, dit-il, le sentiment se met souvent de la partie. Nous nous passionnons pour nos croyances religieuses, pour nos pratiques morales. Les idées que nous nous en faisons nous tiennent à cœur, ne supportent pas la contradiction, ne tolèrent même pas l'examen scientifique [1]. » « Le croyant, dit-il ailleurs, ne peut pas ne pas répugner à

1. *Règles de la Méthode sociologique*, p. 41.

l'idée que l'homme soit étudié comme un être naturel analogue aux autres, et les faits moraux comme les faits de la nature [1]. »

« Ce qui advient à M. Durkheim fait penser que l'homme croit toujours en quelque chose. Si ce n'est plus en Jéhovah, c'est en lui-même ou en son œuvre...

« Simon Deploige. »

« Louvain, le 12 novembre 1907. »

1. *Division du Travail*, 2e éd. p. 270.

APPENDICE A LA TROISIÈME ÉDITION

M. Durkheim a publié dans son *Année sociologique* (tome XII, pages 326 à 328, Paris, 1913) une « analyse » de la première édition de notre livre.

Nous en donnons ci-dessous le texte, suivi de notre réponse.

Analyse par M. Durkheim

du « Conflit de la Morale et de la Sociologie ».

Deploige (Simon). **Le Conflit de la Morale et de la Sociologie**, Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1911, 424 p., in 8°. —

Ce livre est un pamphlet apologétique ; il s'agit de discréditer nos idées, par tous les moyens possibles, pour la plus grande gloire de la doctrine de saint Thomas. Aussi n'y aurait-il pas lieu de retenir cet ouvrage, s'il n'était nécessaire de dénoncer les procédés de polémique qui y sont employés.

Pour arriver au résultat désiré, on a considéré comme habile de présenter nos conceptions comme le produit d'une importation germanique; on espère détourner les Français de la sociologie, telle que nous l'entendons, en cherchant à établir qu'il ne s'y trouve rien de « français », que « l'apport allemand y est d'une prépondérance écrasante » (p. 128). Il est inutile de signaler longuement ce qu'une telle argumentation a de tendancieux. Mais, de plus, elle manque

de tout fondement. L'œuvre de Comte a eu sur nous une action autrement profonde que la pensée quelque peu indécise et molle de Schmoller et surtout de Wagner. Et l'influence comtiste avait été précédée d'ailleurs par celle du néo-criticisme : c'est de Renouvier que nous est venu l'axiome : un tout n'est pas égal à la somme de ses parties, et c'est cet axiome qui est à la base de ce que M. Deploige appelle notre réalisme social. Enfin, on sait quelle place prépondérante a prise dans nos recherches l'étude des phénomènes religieux. Or, la science des religions est essentiellement anglaise et américaine ; elle n'a rien d'allemand. C'est faire une « genèse » (p. 122-151) systématiquement tronquée de notre pensée que de négliger tout ce que nous devons à Robertson Smith et aux travaux des ethnographes de l'Angleterre et de l'Amérique.

Mais il y a plus : pour donner plus de force aux arguments employés, on n'a pas craint de recourir à *une altération consciente des textes*. On lit à la page 245 : « Ils (MM. Lévy-Brühl et Durkheim) ont sur des questions métaphysiques, — celle de l'âme, par exemple — des idées faites et des solutions arrêtées, empruntées aux systèmes dont ils ont d'aventure subi l'influence ». Et, à l'appui de cette affirmation, on cite en note le passage suivant, emprunté, dit-on, à notre article sur les *Représentations individuelles et représentations collectives :* « Il n'est pas nécessaire d'imaginer une âme. Toutes nos pensées sont dans le cerveau. » *Cette citation est un faux.* Voici ce que nous avions écrit : « Pour reconnaître à l'esprit cette autonomie limitée, qui est au fond tout ce que contient de positif et d'essentiel notre notion de la spiritualité, il n'est donc pas nécessaire d'imaginer une âme séparée de son corps et menant, dans je ne sais quel milieu idéal, une existence rêveuse et solitaire. L'âme est dans le monde ; elle mêle sa vie à celle des choses et l'on peut, si l'on veut, dire de toutes nos pensées qu'elles sont dans le cerveau. Il faut seulement ajouter que, à l'intérieur du cerveau, elles ne sont pas localisables à la rigueur, qu'elles n'y

sont pas situées en des points définis. » Les lecteurs apprécieront.

De la question même qu'annonce le titre de l'ouvrage nous ne dirons rien. D'abord, elle n'est qu'un prétexte pour nous prendre à partie d'une manière générale. Ensuite, elle ne correspond à rien dans les faits. Il n'y a pas, suivant nous, et il ne peut y avoir de conflit entre la morale et la sociologie : nous demandons seulement que l'art moral soit précédé d'une science de la morale plus méthodique que les spéculations ordinaires de la morale dite théorique. Toute notre thèse peut se résumer ainsi : pour pouvoir déterminer ce que doit être la morale à un moment donné du temps, il faut d'abord savoir ce que c'est que la morale, comment distinguer ce qui est moral de ce qui ne l'est pas, et on ne peut répondre à cette question si l'on n'a, au préalable, étudié les phénomènes moraux en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Nous ne pouvons pas choisir un critère par un acte de décision ; nous ne pouvons que l'observer et le dégager des faits.

La conclusion du livre est qu'il faut revenir à la philosophie de saint Thomas.

E. D.

Réponse.

M. Durkheim étant mort depuis que *l'Année sociologique* publia cette « analyse », il ne peut être question d'ouvrir un nouveau débat, mais simplement de faire une mise au point. Nous laisserons donc de côté ce qui est dit par lui de la prétendue malice de nos intentions et nous nous bornerons à examiner les critiques dirigées contre notre travail.

Ces critiques se réfèrent à la genèse du système de M. Durkheim, — à son opinion personnelle sur le problème de l'âme — aux rapports entre la morale et la sociologie.

I. — Dans un article retentissant, M. Durkheim avait

affirmé que la Sociologie — dont il se donnait comme le représentant patenté, — était « restée une science essentiellement française ». (Voir plus haut, page 111.)

Nous reconnûmes (p. 111 à 115) que cette affirmation ne manquait pas de tout fondement, puisque M. Durkheim avait fait d'appréciables emprunts à Comte et à Espinas, — sinon encore à d'autres, tels que Guarin de Vitry (p. 235). Mais le respect de la vérité nous obligea à montrer aussi qu'un certain nombre d'auteurs allemands avaient été copieusement mis à contribution (p. 115 à 137.)

M. Durkheim lui-même nous fournit ensuite l'occasion d'ajouter à notre démonstration des précisions utiles. (Voir ses deux lettres et nos deux réponses, p. 352 à 372).

Voici qu'il revient encore sur cette question ; mais il ne prouve pas mieux que par le passé le caractère « français » de sa sociologie.

De ce qu'il s'est approprié — comme il finit par l'avouer — non seulement les idées de Wagner et de Schmoller, mais encore celles de Robertson Smith, sa sociologie en seraitelle devenue plus française ? Il semble bien que non.

Nos lecteurs trouveront aussi que ce n'est pas l'impression, plus ou moins profonde, éprouvée par M. Durkheim à la lecture de Comte, de Wagner ou de Schmoller, qui intéresse l'historien de la sociologie. Ce qu'il importe de savoir, c'est l'étendue des emprunts faits aux uns et aux autres.

On constatera enfin que la répugnance à reconnaître ses origines allemandes, amène M. Durkheim à se donner ici un flagrant démenti. Il prétend tenir de Renouvier — qu'il n'a jamais cité — son postulat du réalisme social. A-t-il oublié qu'il nous écrivit jadis : « La conception du réalisme social m'est venue en droite ligne de Comte, de Spencer et de M. Espinas » ? (Voir plus haut, p. 360, le 3° de sa deuxième lettre et, p. 364, le 3° de notre réponse.) Une fois de plus il sera exact de dire que si la vérité est une, l'erreur est multiple.

II. — Nous ne nous sommes pas occupé, dans notre ouvrage, des études de M. Durkheim sur les phénomènes religieux dont la plus importante n'a d'ailleurs paru qu'après notre livre, Nous n'avions donc pas à exposer ce qu'il doit à Robertson Smith. (Voir page 369, le 5° de notre deuxième lettre, où nous nous étions déjà expliqué sur ce point, — ce que M. Durkheim semble avoir oublié.)

Nous n'avons pas discuté non plus les opinions de M. Durkheim sur le problème de l'âme. Incidemment toutefois, nous avons signalé qu'il a là-dessus ses idées faites, et nous en avons donné la preuve en citant de lui *deux* textes (page 245, note 5). Lui aurions-nous attribué une doctrine qui n'est pas la sienne ? Il essaie de le faire croire aux lecteurs de son *Année sociologique*. Mais, pour y réussir, il n'hésite pas à employer une manœuvre que nous avons dénoncée déjà (page 246, note de la 3e édition). Bref, il cache à ses lecteurs une de nos deux citations, — celle dans laquelle il proclamait : « *Nous n'admettons pas plus d'âme substantielle dans la société que dans l'individu* [1]. »

III. — Initié à la « science des mœurs » par des auteurs allemands et en particulier par Wundt [2], M. Durkheim n'a

1. Au lecteur, que surprendrait le procédé démasqué ici, nous nous permettrons d'indiquer la manœuvre dont M. Durkheim usa en une autre occasion contre M. Tosti. (Voir, plus haut, page 337, notes 3 et 4.)

2. « Nous ne connaissons guère en France que deux sortes de morale : celle des spiritualistes et des kantiens d'une part, celle des utilitaires de l'autre. Cependant il s'est depuis peu constitué en Allemagne une école de moralistes qui a entrepris de constituer l'éthique comme une science spéciale, ayant sa méthode et ses principes. On peut en dégager de précieuses indications sur la direction qu'il convient de donner à la morale si on veut l'élever au rang de science... Jusqu'ici toutes les écoles de morale ont pratiqué la même méthode : la déduction. Une telle méthode n'a rien de scientifique... La nouveauté de l'école allemande, c'est qu'elle est une protestation contre l'emploi de la déduction dans les sciences morales et un effort pour y acclimater enfin une méthode vraiment inductive... Seuls les moralistes allemands voient dans les phénomènes moraux des faits qui sont à la fois empiriques et *sui generis*. La morale est une

cessé de critiquer les postulats et la méthode des moralistes pour y opposer les postulats de sa sociologie et les règles de sa méthode sociologique. (Voir notre Introduction et les chapitres I et IV.)

Voici que, faisant volte-face, il prétend qu'« il n'y a pas et qu'il ne peut y avoir de conflit entre la morale et la sociologie ».

La vérité ne peut s'énoncer en termes aussi absolus.

Le conflit est limité mais réel. Pour tout dire, le mouvement sociologique du dernier siècle — que M. Durkheim n'est pas seul à incarner, heureusement — apparaît à la fois comme une réaction spontanée contre la morale rationaliste et comme un retour inconscient à la méthode de la morale thomiste. Il était donc juste de conclure que si l'on veut mettre fin au conflit, il faut en revenir à la philosophie sociale de saint Thomas.

S. D.

science autonome. Elle a son objet propre qu'elle doit étudier comme le physicien étudie les faits physiques et d'après la même méthode. En dehors de l'Allemagne, nous ne connaissons que Leslie Stephen qui ait suivi cette méthode et essayé de faire une vraie science des mœurs. Cette idée est donc bien celle qui doit servir à caractériser l'école allemande... La morale doit se constituer comme une science indépendante sur des bases qui lui soient propres et c'est ce qu'essaye de faire l'école allemande. » (E. Durkheim, *la Science positive de la Morale en Allemagne*, dans la *Revue philosophique*, tome XXIV, Paris, 1887.) Voir plus haut, pp. 128 et suiv., les emprunts faits par M. Durkheim à ces moralistes de l'école allemande.

LISTE DES NOMS CITÉS

TABLE DES MATIERES

POITIERS. — SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'IMPRIMERIE.